حسام تمام

# مع الحركات الإسلامية في العالم

مكتبة مدبولي

**إهداء ٢٠١٠**

الاستاذ الدكتور / خالد عزب

**جمهورية مصر العربية**

# مع الحركات الإسلامية
# في العالم

اسم الكتـاب : **مع الحركات الإسلامية فى العالم**
**(رموز وتجارب وأفكار)**
اسم المـؤلف : حسام تمام
الطـبـــعة : الأولى ٢٠٠٩
رقم الإيـــداع : ٢٠٠٨/٢٣٦٥٧
الترقيم الدولى : 5- 785 - 208 - 977
النـــاشـــر : مكتبة مدبولى
٦ ميدان طلعت حرب – القاهرة
ت : ٢٥٧٥٦٤٢١ ف : ٢٥٧٥٢٨٥٤
Web site : www.madboulybooks.com
E_ mail : info@madboulybooks.com

الآراء الواردة فى هـذا الكتاب تعـبر عن وجهـة نظر المؤلف

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

# مع الحركات الإسلامية في العالم

## رموز وتجارب وأفكار

حسام تمام

**مكتبة مدبولي**
**٢٠٠٩**

# على سبيل التقديم

قبل ثلاث سنوات لمعت فكرة هذا الكتاب؛ الكتابة عن الحركات الإسلامية من خلال الاقتراب والمعايشة ودون الاقتصار على الحالة المصرية!

كنت قد خططت لأن أزور بلدان العالم الإسلامي التي تنشط فيها أهم الحركات الإسلامية سواء من حيث القوة والتأثير أو من حيث القدرة على الاجتهاد ولتجديد.

تعثر المشروع خاصة مع إصراري على إبقائه عملا " فرديا " قد يتقاطع مع اهتمامات الأخرى ن لكن دون أن يلتزم بها، ولكن أقاله من عثرته أنني قررت أن أصطحب فكرته في كل ما تيسر لي من سفر عملا بالقاعدة الأصولية " ما لا يدرك كله لا يترك كله "..وساعدتني الأقدار.

فعلى مدار ثلاثة أعوام متواصلة وجدتني في سفر لا ينقطع بين أرجاء العالم الإسلامي من المغرب غربا إلي ماليزيا شرقا ومن تركيا شمالا إلى السودان جنوبا وبعض البلاد زرته أكثر من مرة فكانت فرصة لأن أتعرف عن قرب- ولو على هامش السفر- على بعض تجارب الحركات الإسلامية وخبراتها في هذه البلاد فكان هذا الكتاب.

هذا الكتاب هو حصاد من هذه الأسفار ولكنه ليس كل ثمارها..بعض الثمر ما زال أمامه وقت لينضج وبعضه نضج ولكن لم يحن قطافه..وخشية من تباعد الأزمان وما يمر به عالمنا (وأمتنا خاصة وهذه الحركات على وجه أكثر خصوصية) من تغيرات لاهثة فقد فضلت التعجيل بنشر هذه الكتابات التي أسال الله أن يكون فيها ما يفيد القارئ

وأسأل الله أن يجعل عملنا كله خالصا لوجهه الكريم

حسام تمام

الجمعة ٣١ أكتوبر ٢٠٠٨ ميلاديا

## معركة النبوءة والسياسة بين العدل والإحسان والمخزن[1]

عائد من المغرب الذي يشهد معركة سياسية نادرا ما تتكرر.. فقد بدأت السلطات المغربية حملة موسعة ضد جماعة العدل والإحسان الإسلامية، طالت بالاعتقال مئات من أنصارها وأغلقت عددا من مراكز الدعوة التي كانت تنظم ما أسمته الجماعة بأيام "الأبواب المفتوحة" لاستقبال الجماهير في مختلف المدن.

السلطة بررت حملتها بأنها لوقف التجمعات غير القانونية التي لا تلتزم فيها الجماعة بالحصول على ترخيص من السلطة، في حين أرجعها بعض المراقبين إلي كونها تأتي في إطار سعي السلطة للتضييق على الجماعة التي تعد أكبر تنظيم سياسي في المغرب وحصارها في مربع الخروج على القانون لمنع توسعها في ضم أعضاء جدد أو كسر حالة الحصار المضروب عليها... لكن السبب الحقيقي والذي يعلو به الهمس هو أنها بسبب منامات ورؤى الجماعة الصوفية!

فمنذ بدايات العام الحالي نشرت الجماعة بين أعضائها وأنصارها رؤيا لمرشدها الشيخ عبد السلام ياسين تقول أن عام ٢٠٠٦ ستشهد فيه المغرب حدثا عظيما.. شاعت نبوءة الشيخ وكان لها أن تشيع في بلد غارق في التصوف والطرقية حتى يفاخر أهله فيقولون: "إذا كان المشرق بلد الأنبياء فالمغرب بلد الأولياء"... لم يحدد المرشد في بشارته " الحدث العظيم "، لكن تفسيرات أنصاره وجماهيره وبعض خصومه تعددت ما بين وقوع "القومة" التي يبشر بها الشيخ لإعادة الخلافة ..إلي تفسيرات أخرى تقول بمقتل "عظيم".. وهو التفسير الذي زاده انتشارا نبوءة لعرافة من سويسرا تنبأت بواقعة القتل!

***

(١) نشرت في النصف الثاني من عام ٢٠٠٦ إبان احتدام الجدل حول الموضوع وقد كتبت عقب زيارة للمغرب.

معركة النبوءة التي تشهدها الساحة المغربية تستحق أن نتوقف أمام قضية المنامات واتجاه بعض التيارات السياسية خاصة الإسلامية إلي إدخالها في صراعها السياسي.. كما هو الحال في المواجهة المفتوحة التي تدور رحاها في المغرب بسبب منام!.

يمكن تعريف النبوءة بأنها: رؤية المستقبل في صورة ماضوية متحققة ويقينية وليست غيبًا مجهولاً كما هو المفترض. وهي واحدة من المفاهيم الرئيسية في المشترك الديني للإنسانية، بحيث لم يخل الخطاب الديني من هذا المفهوم في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني.. وفي التصور الإسلامي فإن النبوءة يمكن مقاربتها من خلال مفهومي الرؤية والبشارة التي ينبغي الإيمان بها ثم التسليم بها حال تحققها دون أن تلزمنا بفعل يؤسس عليها. لكن دائما ما كانت هناك رغبة في توظيف النبوءة في الحقل السياسي في مواقف ومراحل مهمة وفاصلة في التاريخ الإنساني كله، يوظفها السياسيون لمصلحتهم، بل وربما اخترعوها إن لم تكن موجودة، وذلك من أجل تحقيق مصالح وأهداف سياسية لما لها من تأثير واسع يماثل العقيدة، خاصة وأنها تستمد قوة إضافية من كونها تلعب على غريزة البحث عن المجهول والولع بمعرفة الغيب لدى النفس الإنسانية.

في حرب العراق رأينا شكلا من أشكال التوظيف السياسي لبعض النبوءات الدينية حتى غير المؤكدة التي تفسر طبيعة الحرب وتتنبأ بمصيرها ومآلها وكان من أكثرها غرابة العمل الضخم الذي قام به الدكتور فاروق الدسوقي من خلال كتابه "أشراط الساعة" وهو عمل تجاوز ثمانية مجلدات، ويعد مادة خصبة للدراسة في هذا الموضوع.

فكرة الكتاب هو جمع كل النصوص التي تتحدث عن أشراط الساعة، وقد ركز في هذا الكتاب عن النصوص التي يرى مؤلفها أنها تتنبأ بحرب العراق مع الأمريكيين، وأن أكثر من ثلاثين فريقا سيجتمعون على المسلمين عند النهرين،

ومضى في تحليل مسهب يتحدث عن تفاصيل المعركة ويقارن الوقائع الجارية على الأرض بالنصوص.

والأكثر طرافة أيضا أنه لما سقطت بغداد صار الاحتلال الأمريكي واقعا لم يتوقف الرجل المولع بالاشتغال بالنبوءة وتسخيرها في التحليل السياسي عن إنتاج التأويلات والسيناريوهات ليثبت صحة نبوءته أو على الأقل قابليتها للصدق خاصة وأنه وهو أستاذ فلسفة كبير وحاصل على جائزة الملك فيصل العالمية قد بني جهده الفكري طوال أكثر من عشرة سنوات على هذه النبوءة.

***

المشكل والميزة في النبوءة حين تدخل في حقل السياسة أنها لا يتوقف مفعولها عند عدم تحققها أو عند تحقق خلافها، فالذي يوظف مفهوم النبوءة في حقل التفسير السياسي، يشغّل دائما إلى جانبها دائما آلية أخرى أكثر قوة وأكثر قدرة على إعطاء أجوبة جديدة. إنها آلية التأويل. إن الذي ينطلق من النبوءة لا يعدم أن يجد تأويلات أخرى تعيد إنتاج النبوءة من جديد، وهكذا يبقى العقل مرتهنا تماما بالنبوءة وتفاصيلها التي لا تنتهي. خذ مثلا حالة الدكتور فاروق الدسوقي، لما أعلن عن القبض عن صدام حسين، أعاد تشغيل النبوءة بنحو مختلف. وطبعا الوقائع طيعة أمامه، وتفتح له إمكانات عديدة للتوظيف، فلم يعدم أن يجد عنصر المقاومة العراقية لإعادة إنتاج نبوءته الجديدة على ضوء الوقائع حتى تكون مقبولة لدى الجماهير.

وربما كان هذا ما أدركته جماعة العدل والإحسان التي شغلت النبوءة في الحقل الحركي الإسلامي بنحو فعال في شكل منامات وبشارات يتم تأويلها وتوظيفها داخل الحراك الاجتماعي والسياسي، وأحيانا تعطي المشروعية لفئة، وتنزعها من فئة أخرى.

***

وفي حالة العدل والإحسان لا يمكن قراءة هذا التوظيف للنبوءة بعيدا عن تاريخ المغرب السياسي، أقصد تاريخ تعاقب الدول التي حكمت المغرب تاريخيا وهو لا ينفك عن توظيف المنامات والكرامات والبشارات كأدوات لنزع المشروعية السياسية، وفي نفس الوقت لإثباتها، وكذلك يجب قراءته في ضوء الطبيعة الصوفية العرفانية للجماعة كخطاب وكفكر دائما يجنح إلى إعادة الاعتبار للغيب ضمن معادلة الفكر الإسلامي، وأحيانا تغليب عنصر الغيب وإقالة العقل. حديث العدل والإحسان عن المنامات والرؤى يأتي في سياق تمكين عنصر الغيب من لعب أدوار في اللعبة السياسية، وقد يكون القصد خلخلة الخريطة السياسية. فنبوءة ٢٠٠٦ يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة، وحسب نقاشات بيني وبين بعض قيادات الجماعة، لا أحد يقول بأن عام ٢٠٠٦ سيكون عام إقامة الخلافة، أو عام القومة، بتعبير عبد السلام ياسين، ومعنى هذا أن الرجل حين يتحدث عن الحدث العظيم، فإنه يحقق مقصدين: فهو يريد بذلك أن لا يخرج عن الإطار التصوري والفكري الذي تندرج فيه الرؤيا والبشارة. فالحدث العظيم مفتوح على كل الاحتمالات، وعلاقة الجماعة به غير مطردة، وليس هناك ما يدعو إلى تغيير في تدبير الجماعة وتخطيطها استعدادا لهذا الحدث.

وهو ما يعني أن الرؤيا هي متروكة للتداول والنقاش، والكل يناقشها بمنظوره ويؤولها بالنظر إلى طبيعة التحولات التي يعيشها المغرب، أو بالمآزق الاقتصادية والسياسية، أو بالنظر إلى موقع الجماعة وقدرتها على لعب أدوار في هذا الاتجاه. معنى هذا أن الجماعة دفعت بالرؤيا لتجعل منها موضوعا للتداول والتفكير وطرح السؤال، وفي نفس الوقت إثبات حضور الجماعة من خلال كل ذلك.

ثم هو يقوم بالتوظيف السياسي للرؤية على عدة واجهات، أولها طمأنة أفراد التنظيم بأن خيارات العدل والإحسان لم تتغير، وأن أجواء الانكفاء التي تمر

بها الجماعة لا تعني عدم فاعلية تصوراتها، وتعني من جهة أخرى جس نبض النظام السياسي ولفت انتباهه لقوة الجماعة وقدرتها على لعب أدوار قد تربك الساحة السياسية وتعيد صياغتها من جديد.

قد نجد تمثلات مختلفة لهذه "الرؤيا" تسعى لتحديد هذا الحدث لكن يبدو الأمر مقصودا، فالرؤيا مفتوحة، والكل له الحق في تفسيرها وتأويلها، وإذا كان بعض أفراد الجماعة قد أولوها بنحو يشحذون فيه قوة الجماعة سياسيا فهذا مقصود أيضا، لكن مصداقية المرشد لن تمس إذا لم تتحقق القومة، فالرجل إنما تحدث عن حدث عظيم. وهنا تكمن خطورة التوظيف للنبوءة في الحقل السياسي.

***

بعض الكتاب هاجموا عبد السلام ياسين وجماعته وتحدثوا عن أنه بنهاية العام ستفقد الجماعة مصداقيتها غير أن الرؤيا - في نظري- وإن كانت مرهونة بالتحقق، فهي قبل ذلك تحتاج إلى تفسير، فإذا تحقق تفسير الرؤيا على الأرض تمتلك بذلك مصداقية كبيرة، ويمتلك صاحبها قدرة أكبر على سحر الجماهير. ولكنها إن لم تحقق الرؤيا ، فليس أمام صاحبها إلا أن يؤولها من جديد، وأن يعيد إنتاجها بشكل يجعلها مقبولة للناس، فينتظرون تحققها بإخراجها الجديد. عبد السلام ياسين رجل ليس ساذجا أو غرا حتى يلقي بجماعته في هذا الاختبار بل هو رجل يتمتع بكثير من الذكاء، فهو يوظف الرؤيا في حقل السياسة بنحو دقيق، لا يسمح فيه بالمغامرة بمصداقيته.

إنه ينتفع بالدور الاستراتيجي الذي يمكن أن تلعبه، خاصة داخل مجتمع تكثر فيه نسبة الأمية، وتشيع فيه الأفكار الطرقية بشكل مبالغ فيه، وفي نفس الوقت لا يعطي للرؤيا تفصيلا يرتهن به، إنه يجعلها مفتوحة يسهل تأويلها بأي حدث عظيم. وبالطبع، فلن نعدم وجود حدث عظيم نفسر به الرؤية في سنة ٢٠٠٦!!

الرجل يعتقد أن الذهنية المعرفية للشعب المغربي لا تتفاعل بشكل مؤثر مع الخطابات السننية، ولذلك فهو يسعى لتحريك الجماهير من قناة مؤثرة. فهو بهذا الاعتبار منسجم تماما مع توجهه الفكري وميوله الصوفية، وفي نفس الوقت يمارس السياسة من حيث كونها استثمارا لكل شيء من أجل الوصول بالخطاب إلى أوسع قدر ممكن من الناس، وجعلهم في عمق مشروعه التغييري. وغير خاف عبر تاريخ المغرب الحضور القوي للرؤيا كأحد الأركان الأساسية في الخطاب السياسي.

نعم الرؤيا من الغيب، غير أن دخولها معترك السياسة والقدرة على استثمارها وتوجيهها لتحقيق مكاسب سياسية ربما كان ذكاء سياسيا من الرجل في العمل السياسي. إدخال عنصر الغيب داخل المعادلة السياسية يحمل أكثر من معنى، فهو يحيل إلى تميز الفاعل السياسي الإسلامي، الذي لن يكتفي بالجانب السنني، وإنما سيثري تجربته وتصوره بهذا الغيب، ثم إنه محاولة لإرباك الساحة السياسية من خلال اعتماد مفاهيم لا يستوعبها الفاعل العلماني، ولا يستطيع التعامل مع منطقها.

والخوف من الاتهام بالخرافة حاصل وهو ما جرى فعلا بحق الجماعة لكن الفاعل السياسي الذي يهمه استثمار الرؤى في الحقل السياسي، يهمه أيضا استثمار الحراك الفكري الذي يحدثه خطابه ومبادرته. فكلما كثر النقاش عن جماعة العدل والإحسان، وعن أسلوبها في العمل، وكلما صار موضوع الرؤى ومضمونها متداولا في الحقل السياسي كلما حققت الجماعة قدرا من أهدافها السياسية. فهي بهذا الاعتبار تلفت الانتباه إلى حضورها القوي بدليل أن كل الفرقاء يتحدثون عنها وينتقدونها. ومثل هذا التداول الواسع قد يحقق قصدا آخر يمكن أن نصطلح عليه إعادة التوازن الفكري والنفسي لأنصار الجماعة. فهم ينظرون إلى جماعتهم وإلى

مرشدهم باعتباره محور جذب واستقطاب فكري وسياسي. فالكل يتحدث عن الجماعة وفي ذلك دليل على حضورها وقوتها.

# التقريب بين الصوفية والفقهاء..تجربة حركية من الغرب الأفريقي[٢]

في أقصي بقاع بلاد الغرب الأفريقي وفي قرية نائية أقرب إلي واحة في الصحراء الموريتانية وقريبا من حوض نهر السنغال الحد الفاصل بين البلدين: موريتانيا والسنغال جرت وقائع هذه الندوة التي تأخرت في الكتابة عنها لظروف سفر طويل وتنقلات لا يستقر معها المقام، ثم عدت إليها بعدما صرت على قناعة بأن موضوعها والسياق التي عقدت فيه بل وأجواء الندوة عموما من الأهمية بما يفرض التوقف كثيرا عندها.

أكتب عن ندوة " الفقهاء والصوفية في الغرب الإسلامي ودلالات التقريب " التي نظمتها منظمة آل البيت بالتعاون مع المركز الأفريقي للدراسات والأبحاث الصوفية والتي استغرقت أعمالها يومين كاملين من المناقشات.

دعيت للمشاركة في أعمال الندوة بمحاضرة عن الصوفية والحركات الإسلامية المعاصرة، وكنت المشرقي الوحيد في الندوة التي ضمت باحثين ومفكرين وعلماء وفقهاء وشيوخ طرق صوفية ومريدين من كل بلاد الغرب الأفريقي تقريبا: المغرب والسنغال والنيجر ومالي وموريتانيا التي تقع فيها القرية النائية والفريدة التي استضافت الندوة: تيكماطين.

***

لا يمكن التطرق إلي فكرة الندوة ولا أعمالها دون التوقف والتأمل في طبيعة المكان الذي عقدت فيه والناس الذين قاموا على هذا العمل الإسلامي الفريد من نوعه.

---

(٢) كتبت من وحي الندوة الدولية التي عقدت بعنوان" التصوف والفقهاء في الغرب الأفريقي الإسلامي" في ٢٠-٢٢ يوليو ٢٠٠٧

على العكس من أي فاعلية يمكن أن يحضرها الباحث كانت هذه الندوة؛ فاللقاء ليس- كما جرت العادة- في صالات الفنادق التي تتنافس في عدد نجماتها ولا في مدرجات الجامعات أو قاعات مراكز الأبحاث، بل في قرية صغيرة في قلب الصحراء المترامية على الحدود الموريتانية السنغالية، وفي مشارف القرية وعلى الرمال قريبا من بيوتها المتواضعة عقدت فاعليات الندوة وكان مشهدا نادرا.

الوجوه السمراء التي يعلوها البشر ويختلط فيها اللباس الأبيض والعمامات الخضراء التي يعرف بها الصوفية مع الألوان الأفريقية الزاهية اصطفت بالمئات وربما الآلاف في جلسة أبعد ما تكون عن التكلف والتصنع. لم يكن هناك من مظاهر الحداثة إلا السيارات التي جاءت بالضيوف من كل دول الجوار الأفريقي تقريبا، والمولّد الذي يمد الندوة والقرية بالكهرباء والميكروفونات التي تنقل وقائع النقاش لأهل القرية من حضر منهم النقاش أو من فضل الاستماع لها من البيت حيث لم يكن بإمكان أحد من أهل القرية رجالا ونساء إلا المشاركة ولو بالترحيب بالضيوف والقيام على خدمتهم..

افترش الجميع الرمال ما عدانا نحن الضيوف الذين لم نغادر مقاعدنا التي بدت غريبة فوق تلال الرمال إلا إلى بيوت أهالي القرية وقلوبهم التي كانت أكثر رحابة من صحراء لا تبلغ العين مداها.

***

الندوة هي السابعة في سلسلة الندوات التي تنظمها منظمة آل البيت التي تأسست حديثا، وقد أطلق عليها اسم المرحوم الشريف محمد الأمين الشيخ، وكانت هناك رعاية ومباركة لها من الشيخ صالح امباكي ابن شيخ السنغال الأشهر أحمدو بمبا ساكن مدينة طوبا ذات الأهمية الدينية بالسنغال وحضور مشايخ الطرق والزوايا الصوفية.

وكان عنوان الندوة بليغا في التعبير عن أهدافها فقد علت أشغالها لافتة كبيرة كتب عليها:" القائمون على الدين إذا اجتمعوا على إقامته ولم يتفرقوا فيه لم يقهرهم عدو"

فقد كان هناك محور للتصوف كان من أهم موضوعاته: دلالات التقريب بين المسلمين في المنهج المريدي وأثر الطريقة القادرية الفاضلية على مجتمع حوض نهر السنغال والصحراء الكبرى.

وفي محور الفكر الإسلامي ناقشت الندوة قضايا مثل: الإمامة في بلاد السودان الغربي بين الفقهاء والمتصوفة. وأثر الفقه والتصوف الأندلسي على المجتمع الصحراوي المغربي، والمهدوية في الأديان السماوية ودورها في صراع الحضارات، والأثر الصوفي على الحركات الإسلامية المعاصرة، والمرأة في الغرب الإسلامي وتفعيل التقريب..

وفي المحور التاريخي نوقشت قضايا مثل المرابطين وقراءة جديدة في التاريخ وحركة الهجرة، والتبادل التاريخي بين الشمال والجنوب وانعكاسه على تشكل الهوية في الغرب الإسلامي.

وكان هناك محور عن المحظرة الموريتانية التي هي مدارس القرآن التقليدية والتي ينظر إليها كجامعات مفتوحة.

كما كان هناك محور قانوني عالج قضايا مثل الرقيق والتبيعة والحدود السياسية وعوائق التقارب في الغرب الإسلامي.

إضافة إلي المحور الأدبي الذي ركز على الأدب الصوفي بشكل خاص.

لقد شارك في أعمال الندوة فقهاء ومتصوفة من جميع المدارس الفقهية والطرق والزوايا الصوفية في الغرب الأفريقي تقريبا.

***

انطلقت الندوة من الإحساس بخطورة أن ألف سنة مرت على هذه المنطقة والصراع فيها محتدم بين مدرسة الإحسان التصوفية والمدارس الفقهية والسلفية منها خاصة، وأن هذا الصراع والمواجهات بل والمناظرات التي تخللته ولدت شرخا كبيرا بين الناس بل وكثيرا ما وصلت إلي حد التكفير وإراقة الدماء بما عرقل جهود الدعوة إلي الله في أدغال أفريقيا القارة النى كان ينظر إليها باعتبارها قارة الإسلام قبل أن تجتاحها جيوش التنصير، ..وهو ما استدعى البحث عن إمكانية اللقاء بين الصوفية والفقهاء من أجل استئناف الدعوة الإسلامية لمسيرتها مجددا.

وكان واضحا في الندوة كذلك الإحساس بالخطر من أن هذا الصراع بين الفقهاء والمتصوفة فتح الباب لاختراق التشيع للفضاء السني المالكي الذي ظل مهيمنا على هذه المنطقة المهمة من العالم الإسلامي، إذ بدا أن قطاعا كبيرا من بلدات الغرب الأفريقي الإسلامية السنية تتشيع عبر قنطرة التصوف والحديث عن فضل آل البيت؛ فالدبلوماسية الإيرانية هي الأكثر نشاطا، والحضور الإيراني يتعاظم ويحاول اختراق التجمعات الدينية التقليدية وعلى رأسها الطرق الصوفية. حتى استطاعت إيران فتح أقسام لدراسة الفقه الشيعي والتشيع في بعض جامعات دولة مثل غانا المعروفة تاريخيا بكونها سنية مالكية.

لقد أثار المد الشيعي في المنطقة الإحساس بالخطر لدى الفقهاء والمتصوفة الذين جمعتهم الندوة التي سعت للتقريب بينهم ولكن من واقع فهم مختلف لفكرة التقريب أساسه أن التقريب يفترض أن يكون بين المدارس السنية والتي تنتمي إلي مذهب واحد ( أهل السنة ) وليس بين المذاهب المختلفة.

كما فرقت الندوة بين تجليات مختلفة للتصوف وتحاول الكشف عن خصوصية التصوف في هذه المنطقة من العالم الإسلامي، فالصوفية في الغرب الأفريقي كانت دائما رائدة الجهاد ضد المستعمر في عموم أفريقيا، وأعلام الجهاد

في هذه المنطقة هم على الإجمال متصوفة مثل الشيخ عبد القادر الجزائري والشيخ عبد الكريم الخطابي والشيخ ماء العينين في صحراء المغرب والشيخ عمر الفوتي والشيخ عثمان دا فوديو في غرب أفريقيا الشيخ أحمدو بمبا والشيخ مابا خوباه في السنغال ومالك سيسي في بوندو وفولتا العليا.. وكانت أعمال الندوة حاسمة في التأكيد على أن التصوف في الغرب الإفريقي ظل جهاديا مناضلا ولم يعرف ما عرفته بعض بلاد المشرق من تقاعس للطرق الصوفية في مواجهة المستعمر.

وربما كانت هذه الروح التي دفعت بمنظمي الندوة لتخصيص بعض محاورها لقضية الصراع العربي الصهيوني (مثل: باب المغاربة في القدس الشريف والحضور المغاربي في الصراع العربي الصهيوني، ودور آل البيت التاريخي في الصراع الفلسطيني الصهيوني) إضافة إلي دعوة سفير فلسطين ليكون في مقدمة الحضور إضافة إلي توصيات الندوة بضرورة قطع العلاقات الموريتانية مع الكيان الصهيوني والتي رأت أنها غريبة على الشعب الموريتاني.

لقد حددت الندوة هدفها بتقريب الخطاب الفقهي من المتصوفة وإعادة التفاهم وأعلنت أنها أقرب إلي محاولة للصلح أو التقارب بين التصوف والفقه، وكان هناك تركيز على رفع التناقض بين التصوف والفقه وتأكيد مستمر على أنه تناقض طارئ إذ لم يكن في القرون الأولي أي تعارض.

فالصوفية الأوائل اتبعوا السلف، والخلاف جاء في عصر التخصص والمصطلح، فمطلب الصوفي ما هو الأفضل ومطلب الفقيه هو ما يسقط به الحرج ومن ثم فهما متكاملان وليسا متناقضان.

***

و"تيكماطين" قرية عريقة جدا ومعظم سكانها ينتسبون إلي " آل البيت " رغم ملامح أفريقية تبدو ظاهرة على وجوهم بفعل التصاهر مع قبائل أفريقية على مدار القرون

تقول كتب التاريخ أن القرية تأسست عام ٩٢٧ هجريا في الفترة الزمنية نفسها التي تأسست فيها مدينة مراكش الشهيرة عاصمة دولة المرابطين بالمغرب ..كانت القرية من القرى التي أسسها المرابطون الذين امتدت دولتهم في الغرب الأفريقي، وكانت إحدى أهم نقاط التواصل بين المجتمع الأفريقي ( السودان الغربي ) والمجتمع العربي المهاجر من السلالة الإدريسي التي تنحدر من ذرية المولي إدريس مؤسس أول دولة في المغرب بعد الإسلام.

ولكن أهالي القرية يقولون أن بها آثارا تعود لألف عام مضت، ربما كان الاسم يطلق على كامل المنطقة التي تقع فيها القرية، ويؤكد ذلك ما يقوله المؤرخ الموريتاني حسن ولد محنض من أن الملك حنّون الروماني القادم من قرطاج رست سفنه في حوض " تيكماطين " بحثا عن الذهب.

لأهالي تيكماطين اعتزاز غريب بقريتهم ويروون مأثوراتها ومآثرها بشكل يصعب معه على المرء أن يتصور أنها مجرد قرية لا يزيد سكانها على الألف نسمة تقريبا..ولكنهم دائما ما يستحضرون في حكاياتهم ما لها من مكانة ترجع إلي ما ساهمت به تاريخيا وسياسيا على مستوي الغرب الإسلامي كله وليس موريتانيا من أيام انطلاقة دولة المرابطين.

لقد كانت تيكماطين معبرا مرت عليه قبائل المجتمع الوولفي الأفريقي استجابة لنداء الجهاد الذي أطلقه المرابطون لنجدة مسلمي الأندلس قبل خمسة قرون.

ما بين الجلسات وأثناء تناول الطعام والراحة كان أهالي القرية يروون لي بعضا من تاريخها..أشاروا إلي ما ذكره عنهم الوزير الفوشتالي، الوزير في دولة

السعديين في كتابه " مناهل الصفا " من أن الشريف إبراهيم رضوان جد أهالي تيكماطين، قابل صحبة ملوك بلاد السودان قوات المنصور السعدي بعدما هدمت مدينة تمبكتو التاريخية..وأنه شارك في صد عدوان السعديين ورد توغلهم في منقطة حوض النهر.

كما شاركوا في حروب ( شربّبا ) التي جرت في القرن السادس عشر بين طلبة المحاضر القرآنية وحملة العلم من جهة وبين السلطة الجائرة التي حاولت إلغاء التشريعات الإسلامية المعمول بها بين القبائل..وهي حروب تعد من أشهر الحروب التي عرفتها المنطقة منذ مجيء المرابطين..ويذكر كتاب شيم الزوايا للشيخ اليدالي أن أهالي تيكماطين كان لهم فيها دور مؤثر.

لطالما كانت القرية في مفترق طرق القوافل ما بين مدينة الصويرة بالمغرب وياكل في السنغال وهي الطرق التي كانت تمر بها قوافل تجارة الصمغ العربي وريش النعام..وهو ما ساعدها أيضا على أن تظل مزارا وموطنا أو ملجأ لغالب العارفين بالله الذين لجأوا إلي الغرب الأفريقي

ذكروا لي أن ممن زار القرية من الأولياء الشيخ سيدي محمد الكنتي والشيخ أحمد بازيد الباركللي المعروف بولد الرازقة وسيدي عبد الكريم المعيلي..وغيرهم من الأعلام الذين نشروا الإسلام في أفريقيا والأخير هو أبرز من نشر الطريقة القادرية في أفريقيا السوداء..كما أشاروا إلى أن الشيخ إبراهيم الأموي مفتي المرابطين دفن وله قبر في ضواحي قريتهم.

ولأنني من مصر فقد حدثوني عن الشريف سيدي محمد الصعيدي الولي الصوفي الذي جاء لزيارتهم من مصر.

أما أبرز شيوخ القرية وأعلامها الذين تفتخر بهم القرية فهو الشيخ " بوبزّولة"، وهو رحالة اسمه الأصلي محمد بن شمس الدين بوبزولة الإدريسي، نشر الدين الإسلامي في هذه المنطقة حتي نيجيريا وتزوج من قبائل الهوسا

الأفريقية، وقد عرف بهذا اللقب إشارة إلي ما يشاع عنه بين العوام من كرامة ..فهو بعد أن انفصل عن زوجته الهوساوية سافر بمولوده الرضيع ولما جاع الرضيع في الصحراء أرضعه الشيخ بثديه حتى شبع فسمي "بوبزّولة" والثدي عند الحسانية يسمي بزّول.

وأحفاد بوبزّولة هم أمراء صوكوتو في نيجيريا ومن أشهرهم الأمير أحمد لديت الذي كان من أبرز من قاوموا الاستعمار الفرنسي في المنطقة.

ولأهالي قرية تيكماطين صلات قوية بالفضاء الإسلامي المحيط بهم خاصة السنغال، ويروي أهل القرية باعتزاز أن أكبر المدارس القرآنية في السنغال هي التي أسسها أجداد تيكماطين مثل المختار ولد مبا. كما كان لهم تأثير كبير في مسلمي السنغال وخاصة الشيخ أحمد بمبا شيخ الطريقة المريدية في طوبا بالسنغال وهي طريقة قادرية الأصل هي الأكثر حضورا وتأثيرا في الغرب الأفريقي..وقد كانت لهم به صلة روحية فكانوا يمدونه بالمصاحف وساعدوه أثناء مقاومته للاستعمار الفرنسي عام ١٩٢٧، وعلى اسمه تسمي أحمدو بمبا العالم الصوفي الشاب الذي أشرف على تنظيم الملتقى، وابن شيخ القرية الإمام محمد سعيد صيار.

***

بقي أن نقول أن منظمة آل البيت التي نشأت في قرية نائية بالصحراء هي نموذج للعمل الأهلي الشعبي القادر على الاستغناء عن أموال التمويل الغربي والرسمي فهو ذاتي النفقة ولا يأخذ تبرعات وإنما يعتمد على دعم المريدين.

وقد تأسست لتقوم بمهمة حفظ للنسل الشريف حيث تسعى لجمع سلاسل ومشجرات الأنساب الشريفة في موريتانيا والغرب الأفريقي ودراستها على ضوء الهجرات ومعطيات التاريخ، وكذلك التأريخ للمدارس الصوفية في أفريقيا ومعرفة

نظرتها إلي آل البيت، وأخيرا غربلة الموروث الأفريقي الصامت وتحديد موقع أل البيت فيه.

والحق أن القائمين على هذه المؤسسة يمثلون الجيل الجديد من المتصوفة والذي يسعى إلي تجديد التصوف وتنقيته وإعطائه دينامية حركية أولا عبر التحاور مع أبناء المدارس الإسلامية الأخرى السنية بشكل خاص، والانفتاح على وجهات النظر المختلفة حتى ولو كان لها ما تأخذه على التصوف، ثم إن هذا الجيل على درجة كبيرة من الوعي بخطر انغلاق التصوف أو عدم إدراكه للمخاطر التي تتهدده وعلى رأسها التشيع.

## التحديث حين يضرب في قلب الطرق الصوفية في السودان[3]

شهدت السنوات الماضية بزوغ وانتشار ظاهرة الدعاة الجدد، بدأت في مصر ومنها انتشرت في بلاد عربية وإسلامية أخرى، وجذبت اهتمام الكثير من الباحثين والمهتمين، وقد كانت وجهة نظر البعض أن القول بتعميم الظاهرة وقابليتها للانتشار في كل مكان ربما يكون تعميما يفتقد الدقة، وكان من الصعب – مثلا – الحديث عن إمكانية أن يظهر تيار الدعاة الجدد ويعرف طريقه في بلد كالسودان، فهي تخضع لحكم جبهة الإنقاذ الإسلامية التي كانت أول حركة إسلامية تصل للسلطة في العالم العربي وتعلن إقامة الدولة الإسلامية لتطبيق ما أسمته بـ " المشروع الحضاري الإسلامي"، كما أنها أكبر قلاع التصوف في العالم العربي التي تسيطر عليها الطرقية بما لا يدع لداعية مستقل عنها سبيلا إلي الناس.. وأذكر أنني في زيارة للشيخ حسن الترابي في منزله وجدت وفودا من الطرق الصوفية تزوره والرجل يجلس معها ويحدثها بنفس طريقتها وحين انصرفت ردد معها الأذكار الصوفية وحياهم بطريقتهم..ساعتها سألته مستغربا موقفه المتشبه بالطرقية وهو أشهر زعماء الإسلام السياسي فقال: من يتجاوز الصوفية في السودان فليبحث عن بلد آخر إذ لن يكون له مستقبل فيها!

كان رأيي أن ظاهرة التدين الجديد التي انتشرت في كثير من البلاد العربية ربما لن تشهد امتدادا لها في السودان، غير أنني حين زرتها وبحثت عن ظاهرة الدعاة الجدد وجدتها ولكن متدثرة بالعباءة الصوفية في أبهى صورها .

***

---

(٣) نشرت عقب أول زيارة لي إلى السودان في ديسمبر ٢٠٠٥.

أول ما نزلت السودان سألت عن الشيوخ الشباب ممن لهم حضور في أوساط الشباب وتأثير، فأجمع الأصدقاء على أنه الشيخ الأمين عمر الأمين شيخ الزاوية المكاشفية القادرية في أم درمان.. لخص لي البعض ظاهرة الشيخ الأمين بقوله " شيخ "مودرن" ..كلامه جيكسي ( أي مثل كلام الشباب الخنافس الروش ) ومحايته بيبسي ) والمحايا هي الماء المبارك الذي يوزعه الشيخ الصوفي على مريديه!!

وفي يوم جمعة ذهبنا – ومجموعة من الأصدقاء السودانيين- إلي زاوية الشيخ في أم درمان لحضور حضرته ودرسه الأسبوعي الذي يجمع مريديه وجمهوره..فكانت أغرب حضرة لشيخ صوفي يمكن أن تراها، فهي الصوفية الجديدة في أحدث وأغرب طبعاتها.

حين تزور هذه الزاوية لابد وأن تراجع الصورة التقليدية عن زوايا الصوفية فهي ليست – كما استقر في وعينا -المكان النائي البعيد الذي يشبه كثيرا أديرة الرهبان، أو المكان الذي يأوي إليه الفقراء المعوزون أو قبلة المنصرفين عن الحياة الهاربين منها بحثا عن النجاة، بل هناك صورة مختلفة تماما إلي النقيض. فهي في حي من الأحياء الراقية، ملحقة بفيلا واسعة لشيخها الأمين، وتطل على ساحة كبيرة، وما تكاد تقترب حتى تفاجئك طوابير لأفخم السيارات تشغل الشارع المؤدي إليها والشوارع الجانبية منه، بل وستجد صعوبة في الوصول إليها بالسيارة بسبب الزحام الشديد الذي يؤدي- كما قيل لي - إلي أزمة مرورية في كل درس أو حضرة.

وتزداد الدهشة مع تصفح جمهور الحضور فالغالبية العظمي من الشباب الذين تطل من وجوههم إمارات اليسر والنعيم والانتماء لعائلات وطبقات اجتماعية جد ميسورة ومميزة..تعرفت على بعضهم : مهندسون وأطباء ومحامون ورجال

أعمال، أحدهم يعمل مهندسا في الحاسب الآلي ،هو الذي تولي تعريفي بالزاوية والحضور الذين كانوا قد انتهوا لتوهم من حضرة في الساحة وافترشوا الحصير – حصيرا مميزا غير الذي عرفت به زوايا الصوفية- انتظارا لصلاة المغرب. الجميع يرتدون الزي الأخضر، وهو زي اقترحه الشيخ الأمين لأتباعه، ولكنه ليس الأخضر الباهت الذي عرفته به الصوفية.. بل هو اخضر فخم وبراق وموشى بلون أحمر.

من بعيد كنت قد لمحت الشيخ الأمين يحدث مريديه عن أهمية ويقوي همتهم ويدعوهم إلى عدم الاهتمام بالنقد الذي يوجه لهم وله، فقد كان هناك الكثير من الشيوخ التقليديين من يكثرون من نقده ، كما علمت، ويؤكد لهم أن نقده وسبابه دليل على أنهم على الصواب وأنهم يسيرون في الطريق الصحيح!

***

الشيخ الأمين هو نموذج جديد تماما على الطرق الصوفية، فهو شاب لم يكن قد جاوز الثامنة والعشرين حين تم تشييخه عام ١٩٩٢ في الطريقة المكاشفية على يد الشيخ عبد الله بن الشيخ يوسف قرشي المكاشفي المعروف بـ ( ود العجوز )، وكان غريبا وقتها أن يخصه الشيخ بهذه المكانة في طرق عرفت باحترام تقديم الكبار والأخذ عنهم، وقد بدأ دعوته معتمدا على أصدقائه الذين اختار منهم خليفتيه ( الأول مرتضى البنا، والثاني أيمن عمر).

الشيخ الأمين لم يتحصل على دراسة دينية منظمة بل هو من خريجي التعليم المدني، فقد جاز المرحلتين؛ المتوسطة والثانوية من مدرسة أم درمان الأهلية، ثم سافر للدراسة بالسعودية فالتحق بجامعة الملك عبد العزيز لم يدرس العلوم الشرعية وإنما درس إدارة الأعمال وحصل فيها على شهادة البكالوريوس!

عمل الشيخ الأمين في البيزنس، وهو يدير استثمارات خاصة به في مدينة دبي، وهو إضافة إلي ذلك صاحب ومدير توكيل إحدى شركات التكييف العالمية بالخرطوم، فهو -بلغة العصر- بيزنس مان.

اصطحبني بعض مريديه إلي بيته للقائه بعد الدرس فإذا به فيلا واسعة كبيرة أشبه بقصر، جلست في صالة استقبال الضيوف فرأيت على إحدى الحوائط صورة كبيرة له بحجمه الشخصي يرتدي فيها العباءة الخضراء وخلفيته السماء يبدو فيها وكأنه أشبه بملاك يحلق في السماء..والشيخ الأمين بالمواصفات السودانية والأفريقية رجل وسيم فهو طويل وعريض قوي البنية في وجهه قوة وجرأة تشبه ملامحه – إلي حد كبير- الزعيم الأمريكي الأسود مالكوم إكس أو الحاج مالك شباز بعد إسلامه!

***

بعد الحضرة الصوفية التي تبدأ العصر وتنتهي مع أذان المغرب، وهي أشبه بالذكر المعروف عند الطرق، يجلس الحضور في مربع يكمل ضلعه الرابع الشيخ الأمين ومن يستضيفهم من شيوخ الزاوية الكبار، وفي خلف الشيخ تجلس غير بعيد عنه النساء والفتيات في صحبة زوجته على الكراسي – وليس الأرض كالرجال والشباب، وكل الجمهور أو جلهم من الشباب تقريبا، وزوجته سيدة في منتصف العمر، حسنة المظهر أنيقة الملبس تحيط بها مريدات الشيخ كما الأميرة أو الملكة غير المتوجة، ويحرصن على التبرك بها.

حكي لي صديق عن الفرح الأسطوري الذي أقامه الشيخ الأمين لعرسه، ونوعية الحضور والتساهل في الأزياء وأجواء الرفاهية والبذخ التي صاحبته على غير المعتاد عند المتصوفة ..وهو في دروسه- وفي الدرس الذي حضرته- يؤكد

على ذلك، ويتساءل مستنكرا اتهامات معارضيه: وما المانع؟ ولماذا لابد وأن يكون المسلم فقيرا ؟ ولماذا لا تكون للمسلم الدنيا ومن عليها؟..هو يتحدث دائما عن أعدائه وخصومه الذين يغارون منه ويحسدونه ..ويقول متهكما: إن أفضل الدعاء " اللهم زد حسادي"!..لأن كثرة الحاسدين دليل النجاح!.. هو نفسه يمتلك أكثر من سيارة على أحدث موديل وربما لا توجد منها إلا عدد قليل في السودان كله ..وحين يتحرك ففي موكب تسبقه وتليه سيارات مرافقيه في طقوس تشبه مواكب الأمراء والملوك!

***

للشيخ الأمين طريقة جديدة في الدرس الصوفي وفي العلاقة بين الشيخ والمريد التي يخلق فيها حالة من التواصل بينه وبين جمهوره وليست بطريقة التوجيه المباشر من الشيخ إلي المريد، فهو يدير الدرس بطريقة تقوم على المشيخية التي تغلفها وتكسوها روح الأخوة والتباسط والشبابية التي تفرضها شخصية الشيخ وأعمار المريدين..يتحدث الشيخ الأمين باللغة السودانية الدارجة التي تمتلئ بالأمثال العامية والقصص المحلية، وهو ما يقربه كثيرا من أوساط الشباب ولكنه يعوق انتشاره خارج السودان حيث تبدو اللغة والاقتباسات غريبة على غير السودانيين خاصة وأن الفضاء الإعلامي العربي لم يعتد اللهجة السودانية ولم يألفها من قبل سواء في الدراما أو الدروس الدينية، وإن كان لا يمنع ذلك من انتشارها في أوساط الجاليات السودانية – وهي كثيرة – بالمهجر. وقد أعطي الكلمة لأحد مريديه الذي افتتح زاوية للطريق المكاشفية القادرية بالولايات المتحدة، كما نوه إلى زاوية أخرى بأمستردام.

وبسهولة يمكن ملاحظة مساحة التجديد التي يقوم بها الشيخ الأمين في العلاقة مع شيوخ الطرق من ناحية ومع المريدين من ناحية، فهو يتقرب من

مريديه ويخالطهم كأنه واحد منهم ولكنه يحتفظ في الوقت نفسه بمسافة معهم تفرض عليهم كل طقوس الاحترام والتبجيل المعروفة عند المتصوفة مثل تقبيل اليد والمبالغة في الإجلال والتوقير..وهي العلاقة نفسها التي يقيمها مع شيوخ الطرق: الوقوف في منزلة بين المنزلتين؛ بين تأكيد الارتباط بهم والاستقلال عنهم ، في الوقت نفسه. فهو الذي يدعو شيوخ الطرق للحضرة والدرس، وهو الذي يقدمهم في درسه ..يجلسون معا على الأرض لكنه يتقدمهم بدون أن تكون التقدمة ظاهرة، ثم هو الذي يتفاعل مع الجمهور يوجههم ويختار منهم من يتحدث ويسأل، وهو الذي يوزع على المشايخ تساؤلاتهم ليجيبوا عنها، ورغم هالة التقدير التي يحيطهم بها والثناء الذي لا يكف عن توجيهه لهم والإجلال من شأنهم وتوقيرهم إلا أن الحاضر لن يتعب كثيرا في تتبع كيف يرسخ لسلطته الروحية هو..فهو- في النهاية- الممسك بزمام الحضرة والمسير لها.

كان الدرس في أوجه حين قدم وفد من كبار شيوخ الزاوية المكاشفية القادرية يمرون لتفقد الزاوية ومتابعتها فأوقف الأمين الدرس وقام ومعه الحضور تقديرا مذكرا بقول النبي صلي الله عليه وسلم " : قوموا لسيدكم " ..ثم قام بتقديم طقوس الاحترام والتبجيل للمشايخ وأشاد بهم وأكد على ربط نفسه بهم ..وربما نجح في تأكيد تبعيته لمشايخ الطريقة غير أن الواقع يؤكد أن كل هؤلاء الشباب إنما جاءوا له وليس لهؤلاء المشايخ وأن ارتباطهم الحقيقي به هو وليس بمؤسسة الطريقة التي يجتهد في أن يؤكد انتسابه لها وارتباط أسبابه بشيوخها، رغم أنه تجاوزها بالفعل!

الشيخ الأمين صار مركز الزاوية ليس في الخطاب وإدارة العلاقات فقط بل وفي القيام على أمور الزاوية وهي أمر يتجاوز مجرد الوعظ والإرشاد فالزاوية- بتعبير أهلها- " مكان لا تطفأ له نارٌ، ولا يتكأ له قدر"، فهو الذي يدبر أمر النفقة

على الزاوية، ومن أهم نفقات الزاوية نفقة الطعام والشراب الذي لا يتوقف طوال اليوم ويقوم عليها مقدم يعينه الشيخ الأمين .

***

للشيخ الأمين موقع على الانترنت يحمل اسمه وعليه بيانات عنه وعن الزاوية ومنتدى لمريديه، لكنه قليل الظهور في التلفزيون والفضائيات رغم صلاته الوثيقة بالشيخ صالح كامل صاحب قناة " اقرأ " الذي كثيرا ما يجمعه ونظراءه من الدعاة الجدد – ومعظمهم أصدقاؤه- مثل الحبيب الجفري وعمرو خالد..وهم جميعا من نفس العمر تقريبا.

الشيخ الأمين يقدر " الدعاة الشباب " ويرى أنه في يسير في الطريق نفسه وهو – مثلا- يبدي إعجابه بعمرو خالد كثيرا ولكن يراه يقف عند حد إعلان الدعوة والتبشير بها واستنفار الناس لها، أما هو- الأمين- فيجمع الناس ويربيهم ليخوض بهم المعركة..فعمرو يحشد بينما هو يجند ويتابع ويربي.

***

قد يبدو ظاهريا أن المضمون الذي يقدمه الشيخ الأمين في دروسه هو مجرد دعوة الناس إلي التعلق بأهداب الدين والتزام التصوف طريقا إلي الله، وربما لا يثير أي خلاف، على الأقل مع شيوخ الطريقة، لكنه – في بنيته العميقة – يجسد تحولا كبيرا في المنظومة الصوفية، إذ لم تعد- لدى هذا النموذج- تقوم على الزهد في الدنيا والإعراض عنها والتخفف من أثقالها، والاقتصار من حلالها على ما لابد منه، بل صارت تدعو صراحة إلي الأخذ بأسباب الدنيا والإقبال عليها والتحقق فيها بشرط اجتناب الحرام فقط! ..إنها نقلة كبيرة في الخطاب الدعوي تشابه ما جري

من تحولات في ظاهرة التدين الجديد، حيث الرغبة في التصالح مع الغنى والثروة والتحقق في الحياة فيما سميته بالبروتستانتية الإسلامية!

لم يعد التخفف من الدنيا والاستعداد- فقط – للآخرة هدف الزاوية، كما لم يعد الزهد في متاعها والرضا بالقليل منه طريق النجاة، ولم يعد مطلوبا من المريد أن يخلع الدنيا مع حذائه عند باب الزاوية ويقبل مشاركة الفقراء وأتباع أهل الصفة أو التصوف شظف العيش في أرض الخمول بعيدا عن الأضواء والشهرة، بل صارت الزاوية تدعو مريديها إلي الدخول في سباق الحياة ومنافسة أهلها في اقتسام حظوظ الدنيا ، فيما مضي كانت تحفظ مريديها : " من نازعك في دينك فنازعه، ومن نازعك في دنياك فألقها إليه في نحره" ،أما الآن فتقول له نازعه في كليهما وخذ حظك وافرا من الدنيا ولكن بشرط المنافسة الشريفة الملتزمة بأحكام الدين وأخلاقه.

كانت الزاوية آخر ملاذ للذين أتعبتهم الدنيا وطحنت عظامهم منافساتها التي لا تهدأ فجاء الشيخ الأمين ودعاة التصوف الجديد ليعيدوا أبناء الزوايا إلي الدنيا ثانية ويعقدوا معها المصالحة .. وقد يجمع الله الشتيتين بعدما يظنان كل الظن ألا تلاقيا.

## سعد الدين العثماني..مفتاح مخزن المغرب الجديد[٤]

لم يكن قد مر على وصولي للدار البيضاء سوى ساعات قليلة حين رأيت الرجل على غذاء ضم عددا من الأكاديميين والكتاب ورجال الأعمال من بلدان عربية مختلفة، وكان السياسي الوحيد بيننا.. كانت زيارتي الأولى للمغرب، وكنت أعرف الرجل شكلا دونما لقاء سابق.. ولفت نظري بساطته وقدرته على الاشتباك في الحديث والسير به في اتجاهات وقضايا يعز على السياسيين الخوض فيها.. تجاذبت وأحد الحضور حديثا جانبيا عن الأحوال ومستقبل المغرب فإذا به يشير إليه قائلا: عليك بسعد الدين العثماني.. فهو رئيس وزراء المغرب القادم!.. قضيت أسبوعين بالمغرب في لقاءات وزيارات ومناقشات في الشارع وبين النخبة، وحين أردت عمل جرد أو حساب ختامي للرحلة كانت النتائج كلها تقول إنني قد أحتاج في الزيارة القادمة لموعد مسبق من مكتب رئاسة الوزراء قبل لقاء آخر مع سعد الدين العثماني الذي أكتب عنه الآن، ولم يزل الأمين العام لحزب العدالة والتنمية ذات التوجهات الإسلامية.

سعد الدين العثماني -إذا أردت اختصار الحديث عنه بكلمات- ربما كان الزعيم السياسي الوحيد الذي يملك هو وحزبه -الكائن بحي الليمون وسط العاصمة الرباط- أهم مفاتيح المشهد السياسي المنتظر في بلد كالمغرب يبيت ناسه وليس لهم هم إلا انتظار التغيير، وقراءة سيرته ومسيرته العلمية والحركية ومعرفة رؤيته

---

(٤) كتبت هذا المقال في منتصف عام ٢٠٠٥، وقد جاءت الأحداث على عكس ما كنت أتوقع: فاز الحزب بالمرتبة الثانية في الانتخابات البرلمانية في سبتمبر عام ٢٠٠٧ ولم يشكل الحكومة، ثم جاءت انتخابات المؤتمر السادس للحزب في يوليو ٢٠٠٨ فخرج سعد الدين العثماني من أمانة الحزب ليحل عبد الإله بنكيران بدلا عنه. ورغم ذلك تبقى الأفكار الرئيسية في المقال معبرة عن طبيعة الرجل والحزب الذي ينتمي إليه وما يتعلق بمستقبل الحركة الإسلامية المغربية.

السياسية كل هذا كفيل إذا وضع في السياق الراهن للمغرب بأن يؤكد على أن الرجل هو فرس الرهان القادم، وحامل المفاتيح التي يمكنها فك شفرات المشهد السياسي الغارق في القلق وترقب الانتظار.

***

سعد الدين المولود في يناير ١٩٥٦ هو ابن لعائلة أمازيغية عريقة من مدينة إنزكان المجاورة لأغادير (حوالي ٦٠٠ كيلومتر جنوب الرباط) في منطقة سوس، وهي عائلة وصفها العلامة محمد المختار السوسي بأنها ثانية أسرتين في المغرب تسلسل فيهما العلم أكثر من ألف سنة، وأفرد لترجمتها نحو ١٦٠ صفحة في كتابه الموسوعي "المعسول"، عدد فيها مناقبها في العلم والوطنية.

كان أبوه الشيخ "محمد العثماني" أحد أهم المراجع الدينية لأهل سوس، وقد اشتهر بجهوده من أجل إصلاح التعليم بالمدارس الدينية وبعث التراث الإسلامي الأمازيغي، ظل لسنوات طويلة يقدم برنامجا في الفتوى والتفسير باللغة الأمازيغية في الإذاعة الوطنية، وكان من أوائل من التحقوا بدار الحديث الحسنية وتخرجوا فيها. وقد اطلعت على رسالته بالغة الأهمية التي طبعتها مؤخرا وزارة الأوقاف في المغرب وكانت عن "ألواح جزولة والتشريع الإسلامي: دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي"، وهي رسالة أثبت فيها أن هذه المنطقة كانت تخضع في أعرافها وتشريعاتها المحفوظة على الألواح للشريعة.

وقد عرف محمد العثماني بمكانته كعالم وكمناضل أيضا في صفوف الحركة الوطنية، فرأس خلايا في المقاومة ضد الاستعمار، وتعرض للنفي عام ١٩٥٠، كما اشترك وعدد من أهله في تأسيس جمعية علماء سوس الذين تصدوا للظهير البربري الذي أرادت به فرنسا شق الوحدة المغربية والتفريق بين العرب والبربر. وقد أشرف على رسالته، وقدم لها أستاذة العلامة علال الفاسي أبرز رموز الحركة

الوطنية المغاربية، وقد منحت شخصيته وتاريخه للعائلة مكانة وتقديرا كبيرا بين أهل سوس، وزاد من مكانة العائلة أن معظم أفراد أسرة العثماني اشتغلوا بالدعوة والعمل العام.

وسوس التي تنتمي إليها عائلة العثماني هي إحدى أهم المناطق الأمازيغية المعروفة بالعلم والتدين، وربما كانت استثناء أمازيغيا في قدرتها على الممانعة ضد موجات التغريب والحفاظ على هويتها وتمسكها بالقيم والثقافة الإسلامية، وللتصوف فيها نفوذ واسع.

ويتيح هذا العرض لنا أن نفهم خصوصية شخصية العثماني وتجربة الحركة الإسلامية المغربية فيما يتعلق بلغم الأمازيغية وقضية التنوع العرقي واللغوي عموما والتي تبدو من أهم المشكلات التي واجهت الدولة الوطنية الحديثة والتي فشل الإسلاميون - بشيء من التعميم- في تقديم إجابة مقبولة عنها، وهو ما يمكن أن ينجح العثماني فيه.

فالعثماني ومعظم قيادات وكوادر العدالة والتنمية وربما بقية التنظيمات الإسلامية الأخرى - مثل العدل والإحسان ومرشدها عبد السلام ياسين- من أصول أمازيغية، ومن ثم فمشكلة التعدد والتنوع وحقوق الأقليات اللغوية والعرقية لا تمثل لهم هاجسا كالذي تعانيه بقية الحركات الإسلامية في البلاد العربية الأخرى بما فيها جارتهم الجزائر، وهو ما أتاح لهم تفكيك هذا اللغم ومنع مصادرة هذه القضية لمصلحة التيار العلماني التغريبي. لذلك كان إسلاميو المغرب أقدر التيارات السياسية على إدارة هذا الملف بما يعيد بوصلة الحركة الأمازيغية إلى الداخل بعيدا عن الاحتماء بالخارج، في ظل توافق عام مع جميع التيارات الأخرى على حماية ورعاية التنوع والتعدد ضمن وحدة التراب المغربي.

وفي هذا السياق يمكننا فهم الحفاوة والرعاية التي قدمها الإسلاميون المغاربة لأول ترجمة أمازيغية لمعاني القرآن الكريم، وعدم ممانعتهم للخطوات التي أقرتها المؤسسة الملكية لمصلحة الحفاظ على الأمازيغية، ولن نندهش حين نفاجأ بأن مجلة تيلواح الأمازيغية ذات توجه إسلامي، وأن الذي يرأس تحريرها هو شقيق سعد الدين العثماني.

ولم يجد سعد الدين في لفتة بالغة الدلالة أن يفتتح كلمته في مؤتمر لأحد الأحزاب الأمازيغية بتحية الحضور بكلمات أمازيغية (آيتما أستما)، ولم يتوقف عن الابتسام وهو يحصد تصفيقا حارا من المؤتمرين الذين أسعدتهم الحروف الأمازيغية وهي تخرج من فم ممثل "الحزب المحافظ" الذي كانوا يخشون مواقفه من "قضيتهم".

***

مفاتيح الحل التي يملكها العثماني لا يستمدها من الجذور والأصول فقط، فتتبع سيرته ومسيرته يمكن أن يرسم صورة أكثر وضوحا للرجل المنتظر؛ فهو أحد القيادات التاريخية للحركة الإسلامية التي صارت الرقم الأهم في المعادلة السياسية الحالية، وليس طارئا عليها، ولعب دورا تاريخيا يعطيه من المشروعية ما لا يحظى به كثيرون التحقوا بالإسلامية بعدما أقلع القطار وتأكدت صحة الوجهة، وكان في قيادته للحركة قادرا على معرفة حركة واتجاه الريح، وإدارة الدفة وسط الأمواج العاتية.

بدأت علاقة العثماني بالحركة الإسلامية في بداية السبعينيات، وهو لم يزل طالبا في ثانوية عبد الله ياسين، كانت البداية باطلاعه على كتابات سيد قطب ورسائل حسن البنا التي أصلت عنده مبدأ ضرورة الانخراط في عمل إسلامي حركي منظم، ففكر وصديقه عبد الله بها (نائبه الحالي في الأمانة العامة) في إنشاء

"جمعية الشبان المسلمين" في مدينته إنزكان، غير أن انتقاله للدراسة في كلية الطب في الدار البيضاء العاصمة الاقتصادية (تخرج فيها سنة ١٩٨٦) فتح أمامه أبواب العمل الإسلامي على مصراعيها فانخرط في جماعة التبليغ ثم التحق سنة ١٩٧٨ بجمعية الشبيبة الإسلامية التي كان يتزعمها عبد الكريم مطيع.

وفي هذه المرحلة كانت الحركة الإسلامية على موعد مع أزمة فارقة وتاريخية تتعلق بالموقف من العنف بعدما نسب إلى الشبيبة مسئولية قتل القيادي الاشتراكي عمر بن جلون، فقد شعر العثماني - وهو شديد الحساسية في اشتمام رائحة السفن الغارقة- مع رفيقيه عبد الإله بن كيران وعبد الله بها وآخرين، بتشوش رؤية (-مطيع ) ومنهجه فتبرأوا علانية من حركته الشبيبة الإسلامية، وأعلنوا تأسيس الجماعة الإسلامية سنة ١٩٨١ وهي نفس السنة التي تعرضوا فيها للسجن مدة تزيد عن شهرين دون محاكمة، ولم يجدوا حرجا في أن يعلنوا في بيان على لسان بنكيران من داخل السجن الطلاق التام مع تجربة الشبيبة، ولم يقع العثماني ورفاقه - كما وقع نظراؤهم في بلاد أخرى- في خطأ المراوغة، وعدم الوضوح والحسم في إدانة العنف.

لم يضيع العثماني الوقت بعد خروجه من السجن فعكف على إعداد "ميثاق الجماعة" وكرس جهده لتأصيل التوجه الجديد الرافض للعنف والقطيعة مع المجتمع، ويبدو أن ما لحق باسم الجماعة الإسلامية في أكثر من بلد من تهم بالحق والباطل كان سببا في تغيير اسمها عام ١٩٩١ لتصبح "حركة الإصلاح والتجديد"، ثم "حركة التوحيد والإصلاح" بعدما توحدت مع رابطة المستقبل الإسلامي سنة ١٩٩٦ وهي الوحدة التي كان من أبرز مهندسيها.

كما يذكر للعثماني أنه كان من أبرز مهندسي الانتقال الآمن بالحركة الإسلامية من العمل الدعوي الفكري إلى العمل السياسي المباشر، فقد كان ممن قادوا الاتفاق مع الدكتور عبد الكريم الخطيب لاحتضان حزبه (الحركة الشعبية

الدستورية الديمقراطية) لأبناء الحركة الإسلامية، وحين عقد المؤتمر الاستثنائي للحزب سنة ١٩٩٦ اختير العثماني عضوا بالأمانة العامة، ثم عين مديرا للحز ب سنة ١٩٩٨، وانتخب في المؤتمر الرابع سنة ١٩٩٩ نائبا للأمين العام قبل أن يتم انتخابه بعد أربع سنوات من ذلك أمينا عاما للحزب بأغلبية مطلقة في المؤتمر الخامس الذي عقد في إبريل ٢٠٠٤. وكان العثماني صاحب جهد بارز في إقناع الإسلاميين بجواز التحول للعمل السياسي فضلا عن جدواه. ولم تزل الحركة تذكر له -عام ١٩٩٧ عندما كانت تتأهب لخوض أول انتخابات رسمية- كتابه "فقه المشاركة السياسية عند شيخ الإسلام ابن تيمية" الذي كان له ولمقالاته "الفقه السياسي والفقه الدعوي" تأثير بالغ الأهمية في تأصيل هذا التوجه ودعمه ضد أجنحة أخرى بالحركة كانت رافضة للعمل السياسي الحزبي.

وفي كل هذه الانتقالات والتحولات والتحالفات استطاع العثماني بهدوئه وقدرته على التحكم في انفعالاته أن يبقى صديقا لرفاقه القدامى في الإصلاح والتجديد، وأن يحافظ على علاقات متينة مع القادمين من رابطة المستقبل الإسلامي، وأن يستوعب الحزبيين من خارج الحركتين على رغم الخلافات الحادة بين هذه الأجنحة والتيارات، وقد ظهر ذلك واضحا في فوزه المكتسح بانتخابات الأمانة العامة التي حصل فيها على ١٢٦٨ صوتا من أصل ١٥٩٥ في حين لم يحصل رفيقه عبد الإله بن كيران إلا على ٢٥٥ صوتا فقط، فقد بدا أن الرجل موضع إجماع من الفرقاء الإسلاميين، ومحل قبول من فرقاء المشهد السياسي والحزبي الذين اقتنعوا بأصالته في العمل السياسي فلم يروا فيه طارئا على المسرح السياسي ككثير من الإسلاميين الذين ما زالت صورتهم في الحياة الحزبية كدراويش لحقوا بقطار السياسة في عربته الأخيرة.

***

العثماني طراز مختلف عن معظم القيادات الإسلامية الحركية والتقليدية، فهو له في الحداثة قدم وفي التقليد وعلوم الدين أخرى، نال العثماني تعليما مدنيا، مثل بقية قيادات الحركات الإسلامية، فتخرج من كلية الطب، وعمل طبيبا نفسانيا بمستشفى الأمراض النفسية بمدينة برشيد قبل أن يتفرغ لعمله كبرلماني منتخب عن دائرة إنزكان منذ ١٩٩٧ إلى الآن، ومارس دورا في العمل العام والمدني، تميز به عن القيادات الدينية والتقليدية غير المدنية التي يعج بها المجتمع المغربي، لكنه ظل في الوقت نفسه حريصا على أن يمد قدمه الأخرى لعلوم الشرع في بلد تأسست السياسة فيه على أساس من الشرعية الدينية، فنال الإجازة في الشريعة من كلية الشريعة بأيت ملول عام ١٩٨٣ أثناء دراسته للطب، ثم حصل على شهادة الدراسات العليا في الفقه وأصوله من دار الحديث الحسنية سنة ١٩٨٧، ثم تحصل على دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وكانت أطروحته تحت عنوان: "تصرفات الرسول -صلى الله عيه وسلم- بالإمامة وتطبيقاتها الأصولية"، واستمر عطاؤه في المجال الديني قدما مع عمله السياسي وتخصصه المهني، فهو عضو المكتب التنفيذي لجمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية، وعضو مكتب مؤسسة الحسن الثاني للأبحاث العلمية والطبية حول رمضان ومسئول اللجنة الشرعية بها، والمدير المسئول لمجلة "الفرقان" الثقافية الإسلامية، وصاحب حضور جيد في الأوساط الدينية والثقافية المغربية يتجاوز حضوره كسياسي.

باختصار، فإن العثماني يمتاز بين السياسيين بتكوينه وحجته الدينية، ويمتاز بين الشرعيين بتكوينه الحداثي وله في كل معسكر قدم.

***

أهم ما في سعد الدين - وهو ما يمكن تعميمه على غالبية رفاقه- وضوح الهدف والغاية وعدم التشتت في الطريق والقدرة على الحسم دونما الركون إلى ترف التأجيل، ذلك الذي اعتاده كثيرون من الإسلاميين خاصة حين يغازل التأجيل نزق وجموح الجماهير، والسبب في رأيي أن سعدا ورفاقه مسيسون بالفطرة ضالعون في السياسة وليسوا هواة، وهو ما ساعدهم على حسم الموقف من أكثر الأمور التباسا في المشهد السياسي المغربي، وكان الحسم في الغالب عبر رؤية استراتيجية مدروسة وليس رهنا لردود الفعل.

انحاز سعد وجماعته لخيار دعم الدولة والدستور والحفاظ على أركانها الراسخة وفي مقدمتها الملكية المؤسسة على شرعية دينية باعتبارها الضامنة لوحدة التراب المغربي والضامنة لثباته على هويته وقيمه الدينية، وتنبه سعد وجماعته مبكرا لخطورة الدخول مع النظام في صراع على المرجعية الدينية أو محاولة سحبها منه لدى الشارع وعيا بأن الرابح في هذا الصراع خسران، وأن المصلحة منه ستصب لتيار التغريب والعلمنة، وميز العثماني وحزبه بين الخلاف مع شخصيات وتيارات متنفذة وفاسدة في النظام والدخول في صراع مع الأسس والثوابت التي تقوم عليها الدولة المغربية ذاتها، فجاوزا بذلك النزق السياسي وروح الصدام التي غلبت لسلوك الإسلاميين السياسي.

وكان لافتا ذلك التفاهم بين الحركة وبين المؤسسة الدينية الرسمية والتأكيد على التوافق معها في الأسس الثلاثة المستقرة: المذهب المالكي في الفقه، والمذهب الأشعري في الاعتقاد، والتصوف السني على طريقة الجنيد، وهو ما منع عن الحركة كارثة التورط في شذوذ وصدام مع المزاج الديني العام والمستقر لدى المغاربة جميعا، وهو ما وقع فيه تيار السلفية الجهادية الذي صادم حتى طريقة المغاربة في الملبس والطعام رغم أنها جزء من الشخصية المغربية.

وفكك سعد الدين لغم العلاقة مع الدولة الذي انفجر في وجوه غيره، وفكك معه لغم العلاقة مع الخارج والغرب عموما الذي ما زال عصيا على الحركات الإسلامية الأخرى، فرغم تأكيد الانحياز التام لقضايا ورهانات الوطن والعالم العربي والإسلامي فإنه استطاع إدارة علاقة متميزة ومتوازنة مع الخارج نزع منها مبررات القلق الغربي من الحضور السياسي للإسلاميين واحتمال صعودهم سلم السلطة، يكفي أن نعرف أن العثماني هو أكثر زعيم سياسي مغربي له علاقات سياسية، وحضور كثيف لدى أسبانيا صاحبة المصالح والصراعات المحتدمة مع المغرب، ولا تنقطع زياراته لها ولقاءاته مع ألوان الطيف السياسي بها.

***

سعد الدين العثماني هو من طراز من السياسيين استعصوا على الذوبان في النخب السياسية التي انفصلت نفسيا وشعوريا عن المزاج العام للشارع وطبع الناس، فظل محتفظا بقدرة على التفاعل والتواصل حتى مع أبسط مفردات الشارع ومكوناته، دون أن يفقد بوصلة طريقه.

تحكي لي زميلة صحفية بالمغرب أن عشرات الصحافيين والمراسلين توافدوا على سعد الدين ليلة الانتخابات التشريعية لعام ٢٠٠٢، فاستقبل كل صحفي على حدة بحفاوة واحترام، وأعطى لكل سائل جواب، وخرج الصحفيون وكل واحد يعتقد أنه حصل على تصريح خاص به ومتميز عن بقية زملائه، لكي يفاجأ الجميع بتطابق التصريحات التي نشرت في مختلف المنابر الإعلامية كأنها صدرت في وقت واحد، لهذا السبب يصفه بعض رفاقه داخل الحزب بأنه يتقن لغة الخشب حين يحتاج إلى استعمالها، فهذا الأمازيغي الهادئ لا يقول إلا ما يريد قوله، واستفزازه ليس مهمة سهلة، كما أن الرهان عن تخليه عن ابتسامته العريضة حتى عندما يحاور خصومه رهانٌ خاسرٌ.

تواعدت على لقائه فتهت في الطريق إلى موعدنا بمقر الحزب؛ فإذا بالرجل يأتيني بسيارته بعد عناء البحث.. ولفت نظري بساطته وسلوكه الراقي مع الموظفين والعاملين في الحزب.. كان يتنقل بي في غرف وأدوار المقر يعرفني بها بكل ود وبابتسامته التي لا تفارقه ومجاملاته التي يوزعها على الجميع بالتساوي.

قضيت معه قرابة الساعتين في نقاش لم يكن يقطعه إلا أكواب الشاي المغربي التي كان يصر على ملئها وتقديمها بنفسه، وحين انتهينا أصر على توصيلي بنفسه بعدما أدينا صلاة المغرب، وكان في طريقه لحضور حفل مع لفيف من الدبلوماسيين العرب والأجانب، تأخرنا في زحام الطريق، فاستأذن أن يقطع بقيته سيرا على أن يقوم السائق بتوصيلي لمقر إقامتي وودعني بحرارة تفتقد صدقها مع غيره من السياسيين.

تجاذبت الحديث مع سائقه الشاب الأمازيغي الريفي الذي بدا حديث عهد بالمدينة والمدنية، وفي الأخير سألته كيف يرى سعد الدين فأجاب وأمارات الطيبة والبداوة على وجهه: هو مثل أبي ولولا ذلك ما أكملت العمل معه يوما واحدا.. فأنا لا أعمل إلا عند من أحب!

الدولة المغربية أو "المخزن" في لحظة فارقة، والمغرب كله يعيش مخاض التغيير، وفي كل يوم يمر تحرق واحدة من قوى سياسية تقليدية في أتون حكومات التناوب التي جاءت لتضع هذه القوى أمام مرآة الحقيقية. وحدهم الإسلاميون الذين لم يختبروا بعد فظل الأمل معقودا عليهم، وكل المؤشرات تقول بأن التناوب القادم لمصلحتهم وهم في الأخير لا يهددون ثوابت اللعبة السياسية بقدر ما سيضخون دماء جديدة أكثر حيوية في جسد دولة تحتاج لتجديد لا يجاوز طاقتها، ولا يخرق سقف المعادلة والتوازنات الداخلية والخارجية التي ارتهنت بها وأجادت الحفاظ عليها، وهذا ما يقدمه إسلاميو العدالة والتنمية بقيادة سعد الدين العثماني.

## صفحة إسلامية من تاريخ عائلة رجل ماليزيا النظيف[٥]

كنت أحاور أحد القيادات الإسلامية الحركية الماليزية، ولفت نظري أنه رغم موقفه المعارض لحزب "المنظمة القومية الملايوية المتحدة" الحاكم (أمنو) وانتقاده بعنف لكل سياسة الحزب، لكن عندما يأتي لرئيسه "عبد الله بدوي" يتوقف تماما وتبدأ مظاهر ومشاعر التقدير والاحترام الاستثنائية في الظهور.

تكرر هذا الموقف كثيرا مع عدد من قيادات المعارضة بما فيهم أعضاء من الحزب الإسلامي (باس) أشد خصوم النظام الذين يكيلون للنظام أشد الاتهامات قسوة من العلمانية إلى الفساد؛ لكنهم يستدركون فيستثنون من هذه الاتهامات عبد الله بدوي "الرجل النظيف".

استلفت نظري هذه المكانة الخاصة لرأس النظام وحرص فرقاء المشهد السياسي على استبعاده من حلبة الصراع، وهو مسلك غريب، خاصة إذا علمنا أن المعارك السابقة لم تكن تخلو من تعريض بسلفه "محاضير محمد" الذي كان يحتفظ لنفسه بكاريزما كبيرة.

نبهني أحد القيادات الإسلامية إلى خصوصية وضع عبد الله بدوي في علاقة الإسلاميين بالنظام الحاكم، وأن للرجل ولأسرته تاريخا إسلاميا يحفظ له مكانة تعلو على المعارك السياسية، وأشار إلى أن كثيرا من الإسلاميين والقطاعات المتدينة في الشعب الماليزي ترى في بدوي الضمانة الكبرى لعدم سيطرة التوجهات العلمانية على النظام الحاكم، وأنه سيظل - في أسوأ الظروف- الضامن لوجه ماليزيا الإسلامي.

***

---

(٥) حصيلة رحلة إلى ماليزيا في يوليو ٢٠٠٥ استمرت عشرة أيام للتعرف على مشروع الإسلام الحضاري.

كنت أتصفح مجلة الحزب الإسلامي "باس" حين فوجئت بصورتين إحداهما لوالد عبد الله والأخرى لجده ضمن صور أهم رموز الاستقلال والبعث الإسلامي في ماليزيا، وتحتهما كلمات تقريظ ومديح، وأكد لي صاحب المكتبة أن أسرة بدوي من الأسر السياسية التي تحظى باحترام ديني كبير بين الملايو، وأن جزءا من هذا الاحترام بسبب استقرارها فترة من الزمن بمكة المكرمة للحصول على العلم الديني، وهو ما جعلها تحمل اسم بدوي نسبة لعلاقتهم ببادية الحجاز.

وقد نشرت مجلة النجمة الماليزية تقريرا طريفا مدعوما بصور نادرة عن عائلة عبد الله بدوي وفترة مكوثها في مكة المكرمة يكشف بعضا من أسباب الاحترام الواسع الذي يحظى به الرجل.

فقد اشتهرت عائلة رئيس الوزراء الماليزي بالتدين والتعمق في علوم الدين الإسلامي عبر أجيال مختلفة، فقد هاجر جد والده في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى مكة المكرمة لطلب العلم، وهناك ولد جده عبد الله فهيم إبراهيم عام ١٨٧٩، وتباهي أسرة رئيس الوزراء بأن جدهم الأكبر عبد الله فهيم تلقى العلوم الإسلامية على أربعين شيخا ومعلما من شيوخ مكة المكرمة، فحفظ القرآن الكريم وتعلم علوم الحديث النبوي واللغة والأدب والفلك.

***

لم تكن مكة قد عرفت المدارس والمعاهد العلمية في هذه الفترة فتلقى عبد الله فهيم تعليمه على شيوخ مكة المكرمة، وكان من أبرز شيوخه ومعلميه الشيخ محمد طاهر والشيخ محمد أمين رضوان وهو مكي الأصل، وقد تعلم عليه علوم القرآن والحديث الشريف، وكان عبد الله قد اشتهر بكونه من حفظة القرآن الكريم.

كان عبد الله فهيم - جد عبد الله بدوي- يمتلك منزلا خاصا في منطقة زقاق الحاج شعيب على في مكة، وكان هذا المنزل واحدا من منازل المنطقة التي ضمتها الحكومة السعودية إلى ملكيتها لتدخلها فيما بعد في التوسعات التي أضافتها للحرم المكي الشريف.

وحين أراد عبد الله فيهم الزواج تزوج من امرأة ماليزية وأنجب منها أربعة أطفال هم على الترتيب: خديجة، أحمد غزالي، أحمد بدوي، وأحمد حميد، وقد توفيت الفتاة والابن الأخير في صباهما. واستقر المقام بالأسرة في مكة حتى عام ١٩١٦ وهو العام الذي عادت فيه إلى ماليزيا.

عند عودته لبلاده استقر عبد الله فهيم بأسرته في منطقة كيبالا باتاس، وقام بتدريس الدروس الدينية في مدرسة دينية مشهورة تعرف الآن بمكتب محمود في منطقة ألور ستار، ثم أنشأ مدرسة دينية صارت تعرف باسم "دائرة المعارف الوطنية" بجوار أحد المساجد الشهيرة (مسجد كيبالا باتاس)، وقد توافد عليها الكثير من الطلبة والمهتمين بالعلوم الإسلامية من ولايات كلينتان وترينجانو (ولايات معروفة الآن بتدينها) ومن جنوب تايلاند، وما زالت المدرسة قائمة إلى الآن وتقوم بدورها التعليمي.

وأثناء تدريسه بمدرسة "دائرة المعارف الوطنية" حصل عبد الله فهيم منصب مشرف ماجستير في المدرسة الإدريسية في مدينة "كوالا كانجسار بيراك" فسافر بأسرته إليها، واستقر فهيم بها من عام ١٩٣٨ حتى ١٩٤٥، ثم عاد ثانية إلى "كيبالا باتاس"، حيث كرس حياته كلها لمدرسة "دائرة المعارف الوطنية".

في عام ١٩٥١ أصبح عبد الله فهيم المفتي الأول لمدينته "بينانج" وظل في منصبه حتى وفاته عام ١٩٦١ عن عمر يناهز ٨٢ سنة.

***

عبد الله فهيم جد رئيس الوزراء الماليزي، والذي تلقى تعليمه على أربعين من علماء مكة المكرمة.. وعلى طريق والده سار أحمد بدوي المولود بمكة المكرمة عام ١٩٠٧، حيث بدأ حياته بتلقي التعليم الديني، وقد درس عددا من العلوم الدينية مثل علوم القرآن والشريعة وأصول الدين، ولم يلبث بعد مغادرته مكة مع والده والعائلة عام ١٩١٦ أن عاد ثانية إليها عام ١٩٢٦ واستقر فيها حتى ١٩٣٨، وقد تأسى أحمد بدوي بأبيه فتزوج من فتاة مالاوية.

وفور رجوعه من مكة عمل أحمد بدوي مع أبيه في التعليم الديني بالمدرسة الإدريسية، لكنه أظهر اهتماما كبيرا بالشأن السياسي، حيث كون وجماعة من رفاقه (جماعة سرية) اهتمت بقضية استقلال البلاد وإجلاء المستعمر البريطاني.

كانت الروح الوطنية مستعرة بين طلاب الملايو الذين يدرسون في مكة، وبعودته للبلاد انتظم أحمد بدوي مع رفاقه في الحركة المطالبة بالاستقلال، حيث بدأت نزعات الاستقلال تنتشر في كل أنحاء ماليزيا وإندونيسيا أكبر بلاد الملايو.

وبعودته إلى "كيبالا باتاس" التحق بإحدى حركات المقاومة، ثم اختير رئيسا لها، وكان من أوائل علماء الدين الذين تركوا "منظمة العلماء" والتحقوا بحزب أمنو، حيث أسس الجناح الشبابي بالحزب وأصبح أحد أعضائه اللامعين والأساسيين عام ١٩٤٦.

وعلى خلاف أبيه الذي قصر حياته على العلم الديني سلك أحمد بدوي الطريق السياسي فتقدم للانتخابات البرلمانية عام ١٩٥٩، وأحرز نجاحا كبيرا أصبح على إثره عضوا بالبرلمان عن ولاية كيبالا باتاس (١٩٥٩، ١٩٦٤، ١٩٦٩)، ونجح في الحفاظ على عضويته لثلاث فترات برلمانية، ثم أصبح ممثلا في البرلمان العام في الفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٧ وهو العام الذي توفي فيه عن عمر يناهز السبعين. كما تولى مسئولية الرئيس التنفيذي لمجلس الدولة، ومهام القائم بأعمال رئيس الوزراء عام ١٩٧٥ عند سفر رئيس الوزراء للخارج.

***

في كنف هذه الأسرة الإسلامية ولد رئيس الوزراء الماليزي عبد الله بدوي ١٩٣٩/١١/٢٦، وتصف والدته ابنها فتقول إنه أشبه بجده عبد الله فهيم وشديد التأثر به وكان كثيرا ما يقضي أوقاته معه يتلقى منه خبراته ومعارفه، وتضيف أنه منذ أن ولد عبد الله وهو يحظى بعناية خاصة من جده.

وقد احتذى الحفيد طريق جده منذ صغره فالتحق بمدارس القرآن بجامع كيبالا باتاس وكان دائم المواظبة على قراءة القرآن ليلا، وقد حصل عبد الله بدوي على بكالوريوس الدراسات الإسلامية عام ١٩٦٤ من جامعة مالايا أقدم جامعات البلاد.

## عبد الإله بن كيران..القيادة من دون كاريزما[٦]

منذ أن اقتربت من الحركة الإسلامية في المغرب وأنا أسمع عن هذا الرجل، وكان أكثر ما سمعته عن عبد الإله بن كيران نقدا حادا في حقه قد يصل إلي الجرأة على الرجل خاصة من بعض شباب الحركة، وكان هذا – في رأيي- غريبا في حق رجل تولي قيادة الحركة ما يقرب من عقد كامل شهد أهم أحداثها وتحولاتها حتى استوت على عودها ورقما مهما في الحالة الإسلامية في المغرب وخارجها.

وحين التقيت به للمرة الأولي قبل عامين في مكتبه بصحيفة التجديد في الرباط كان لافتا لي طريقة تعامله مع مرؤوسيه التي تتسم بالمباشرة وعدم التكلف ولاحظت أنها تخلو من ميكانيزمات الهيمنة والإخضاع التي دائما ما تسم علاقة القادة بالأتباع، وهو ما ينشيء بينه وبين مرؤوسيه علاقة ندية أكثر من تبعية. واستوقفني أكثر أنني حين بدأنا نقاشنا لم أجد كبير عناء في اقتحام الرجل بل ونقده، ولم يتركني الرجل كثيرا في حيرتي فقال في لحظة صفاء وكأنما يجيب على أسئلة لم أطرحها عليه: أنا قائد لا يبحث عن التوقير بين حركته (أو للدقة قال: أنا قائد غير موقر بين حركتي!)، وأضاف: ولن تجد في حركتنا هذا النمط الشائع من القيادة بين الإسلاميين.

***

---

(٦)نشرت هذا المقال في منتصف عام ٢٠٠٧ أي قبل عام تقريبا من انتخاب بن كيران وبأغلبية ساحقة أمينا عاما لحزب العدالة والتنمية، وحين أراجعها بعد اقترابي منه بشكل أقوى وأوثق أجد أن بعضا من جوانب شخصية الرجل بحاجة إلى مزيد من الاستكشاف والتأمل وأقر بأن بعضا ما أطلقته من آراء وتقييمات ربما بحاجة إلى مراجعة قد تأتي في فترة لاحقة، ولكن يظل في مجمله يصلح كقراءة مفتاحية لهذا الرجل الإشكالي القلق الذي إما أن تحبه جدا أو تكرهه جدا وبين الحب والكراهية تضيع الحقيقة في تقييم بن كيران الذي سيظل في كل الأحوال قيادة استثنائية في تاريخ الحركة الإسلامية المغربية.

لا يمكن الحديث عن هذا النوع من القيادة سواء في شخص عبد الإله بن كيران أو حركة التوحيد والإصلاح إلا بتقديم نظرة عامة على الجيل المؤسس للحركة الإسلامية في المغرب، إنه الجيل الذي نشأ في حركة الشبيبة الإسلامية التي أسسها عبد الكريم مطيع، ثم أسس للعمل الإسلامي في عقد السبعينيات في الجامعات المغربية، وبعدها انفصل في بداية الثمانينيات عن تنظيم الشبيبة بسبب تورط الأخير في العنف والتحريض على الدولة.

إنه الجيل الذي أسس لتجربة إسلامية جديدة بدأها بتنظيم " الجماعة الإسلامية " ١٩٨١ واستمرت حتى تغير اسمها عام ١٩٨٨ إلي حركة "الإصلاح والتجديد"، ثم دخلت في حوار مع بعض مكونات العمل الإسلامي ( مثل رابطة المستقبل الإسلامي) أدت عام ١٩٩٦ لوحدة فريدة من نوعها كان ثمرتها حركة " التوحيد والإصلاح ".

كان عبد الإله بن كيران واحدا في مجموعة متقاربة عمريا وفكريا ومتساوية تقريبا في قدراتها وإمكاناتها ليس فيها من يفوق الأخرى ن أو يتميز عنهم، وهي المجموعة التي ضمت معه محمد يتيم وعبد الله بها وعز الدين توفيق وسعد الدين العثماني وعبد العزيز بومرت والأمين بوخبزة ومحمد العمراني...وغيرهم من الذين صاروا رموزا للعمل الإسلامي في المغرب.

***

أما عبد الإله بن كيران فهو رباطي من أصول فاسية بما تعنيه " فاس " من معاني الوجاهة والتقاليد، ولد في ٨ أبريل عام ١٩٥٤ لأب من عائلة صوفية تعمل بالتجارة عرف بعض أبنائها بالعلم الشرعي من بينهم " العالية " أول امرأة اعتلت كرسي العلم في مسجد القرويين، أما أخواله فهم من أسرة خزرجية الأصل

استوطنت فاس قبل قرون. عن أمه أخذ عبد الإله الاهتمام بالشأن العام وقد كانت تواظب على لقاءات حزب الاستقلال، فيما أخذ عن أبيه بعض التصوف والتعلق بتحصيل العلم الديني والميل إلي التجارة.

تلقي عبد الإله التعليم الديني برعاية من والده وحفظ أجزاء من القرآن في الكتاب ( المسيد )، ثم تعرف في بداية حياته على بعض التنظيمات اليسارية ( مثل ٢٣ مارس، وإلي الأمام ..) كما اقترب من حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية الاشتراكي في نفس الوقت تقريبا الذي كان يتردد فيه على حزب الاستقلال، وأخيرا كان التحاقه بتنظيم الشبيبة الإسلامية في عام ١٩٧٦ بعد واقعة اغتيال الزعيم الاشتراكي عمر بن جلون التي اتهم فيها التنظيم!

تدرج عبد الإله سريعا في العمل الإسلامي وأصبح من قيادات التنظيم، وكان لأبناء جيله ميزة أنهم نقلوا عمل التنظيم إلي الجامعات بعدما كان قاصرا على المدن فقط، وبذلك كان ممن بدؤوا العمل الإسلامي في الجامعة، وأثناء ذلك قادوا الشارع تضامنا مع الشبيبة الإسلامية ومرشدها عبد الكريم مطيع الهارب خارج البلاد من الملاحقة القضائية في اغتيال بن جلون، فعرفوا تجربة السجن بسبب ذلك.

فيما بعد ولأسباب لا يتسع لها المقال سيمضي هؤلاء الشباب بالعمل الإسلامي في طريق الانفصال عن الشبيبة؛ التنظيم الإسلامي الأول؛ في البداية احتجاجا على طريقة إدارة المرشد التي تميل للتخوين وبث روح الشك وعدم الثقة بين الأعضاء، ثم سيتحول الأمر إلي خلاف في الرؤى والأفكار بعدما تبنت الشبيبة الإسلامية العنف ضد النظام وخرقت الإجماع الوطني بانحيازها إلي انفصال الصحراء المغربية..كان هذا في عام ١٩٨١، وهو العام الذي بدأ فيه عبد الإله بن كيران في وضع أولى بصمات نوع جديد من القيادة في العمل الإسلامي.

***

لما استقل شباب العمل الإسلامي عن تنظيم الشبيبة الإسلامية بدأوا في وضع لبنات تنظيم جديد: الجماعة الإسلامية الذي ضم العدد الأكبر والأهم من الشباب ولكن دون أن يعلنوا عن ذلك، وتصادف أن صعّد مرشد الشبيبة الإسلامية من عمليات التحريض ضد النظام والإساءة إلي الملك وتورط في إدخال أسلحة للبلاد عبر الجزائر كما انحاز إلي انفصال الصحراء؛ فبدأ النظام حملة اعتقالات موسعة في صفوف كل المنتمين للتنظيم. ولما كان أعضاء الجماعة الإسلامية أعضاء سابقين فقد طالتهم الاعتقالات، وهنا سيظهر أول دور محوري لبن كيران.

كان أبناء الجماعة الإسلامية قد انفصلوا – فعلا- تنظيميا وفكريا عن الشبيبة الإسلامية وكان من الطبيعي أن يعلنوا ذلك لكنهم لم يفعلوا، ربما كانوا يرفضون أن يبدأوا بإعلانهم الخروج فصلا في معركة مع مرشدهم السابق، أو ربما كانوا يستحون أن يظهروا وكأنهم يتبرأون من ماضيهم " الإسلامي".. فامتنعوا لهذا وربما لأسباب أخرى عن إعلان موقف قاطع مع الشبيبة، فكان وحده عبد الإله بن كيران من تجرأ وأخذ مبادرة أن يعلن للسلطات هذا القرار الذي رفض الجميع أن يأخذه أو يوافقه عليه، بل وأصدر نيابة عن نفسه وإخوانه بيانا صريحا بذلك على أن يترك لبقية الإخوان أن يتبرأوا منه ومن البيان إذا ما رفضوه بل وأن يأخذوا قرارا بفصله من الجماعة إذا ما رأوا ذلك بعد خروجهم أو توقف ملاحقة من ظل هاربا منهم!

لقد رأي عبد الإله أن الحركة تأخذها العزة بما سيدخلها في نفق لن تجني منه إلا الحنظل، وأن واجب اللحظة القيام بواجب تستحي بل ربما تخاف أن تقوم به وهي التي لم تخف السلطة والسجون؛ فتطوع لمهمة لم ينتدبه إليها أحد بل ووضع نفسه في وضعية المتهم بالتساهل أو اللين في مواجهة السلطة بل وربما كان

سيصبح أول ضحاياها إذا لم يتفهمه إخوانه الذين مازالوا حديثي عهد بالتشدد ولم يفارقوا بعد روح التضحانية التي تجعلهم يستعذبون الأذى ولو قبل أوانه ومن دون أي استحقاق!

ولكن جاءت مبادرة عبد الإله بالخير على إخوانه و جماعتهم التي سرعان ما تخلصت من عقدة الشبيبة التي كانت الأولى في سلسلة عقد كانت تحكم علاقتها بالنظام، ويبدو أن نجاح هذه المبادرة سيكون له تأثير بالغ في منهج عبد الإله في التعامل مع كل العقبات والعقد التي واجهتها الحركة أو عاشتها.

سريعا سيدخل عبد الإله معركته الثانية والتي كانت موجهة ضد السرية ولم يكن قد صعد بعد إلي سدة القيادة التي كان فيها محمد يتيم رئيسا للجماعة الإسلامية، ورغم ذلك طرح عبد الإله مبادرته التي تدعو إلي ضرورة أن تقطع الجماعة مع السرية وتسعى إلي أن توفق أوضاعها قانونيا وفق النظام واللوائح المعمول بها.

لا يمكن فهم أهمية ما دعا إليه بن كيران إلا إذا وضعناه في سياقه التاريخي؛ فقد كانت السرية في هذا الوقت من أهم أسس العمل الإسلامي الذي توارثته الجماعة عن تنظيم الشبيبة وغذته من أدبيات الحركات المشرقية التي كانت حاضرة بقوة، ومن ثم فلم تكن تتصور القطع معها في يوم ما.

قوبلت دعوة العمل في إطار القانون ورفض السرية برفض عارم من التيار العام للحركة لكن عبد الإله أصر عليها وقاوم من أجلها، فما كان إلا أن وافقت الحركة على الفكرة جزئيا بأن تسمح لعبد الإله بأن يتحرك في مسألة القانونية ولكن في إطار محدود لا يتصل بالجماعة كلها وإنما بفرعها بالرباط الذي كان مسئولا عنه، فقام عبد الإله من فوره بإيداع أوراق جمعية " الجماعة الإسلامية " في فرع

وزارة العدل بالرباط، وكانت تلك أول محاولة في تاريخ الحركة الإسلامية لتجاوز السرية وتوفيق أوضاعها قانونيا.

***

ستكر المسبحة وتأخذ أفكار عبد الإله مسارها في الحركة رغما عن رفض التيار العام لها، وفي أول اعتقالات طالت معظم أعضاء فرع تنظيم "الجماعة الإسلامية" في مدينة مكناس وكادت تسقط التنظيم في القطر كله سيقود بن كيران حملة لإقناع الحركة بلا جدوى السرية وأنها أضعف من أن تحافظ على التنظيم بل إن خطأ واحد يمكن أن يقضي على التنظيم مهما تحصن بالسرية. وكان درس اعتقالات مكناس مما ساعد الحركة على تقبل دعوة عبد الإله وإن على مضض.

كما ستفرض أفكار عبد الإله منطقها على الحركة أيضا، خاصة مع انتخابه رئيسا للحركة عام ١٩٨٦ بأغلبية تجاوزت الثلثين. إذ مع الدخول في مفاوضات الوضعية القانونية سيقود عبد الإله أيضا الدعوة إلي تجاوز مأزق الاسم ( الجماعة الإسلامية ) بعدما أثار رفض الجهات الرسمية التي رأت أنه لا يتناسب مع بلد كل شعبه مسلم ويستمد نظامه الشرعية من الدين باعتبار أن الملك فيه أمير المؤمنين. وستتجاوب الجماعة مع بن كيران وتغير اسمها من الجماعة الإسلامية إلي التجديد والإصلاح!.

ستستمر أفكار عبد الإله في فرض منطقها على الحركة لتدفع بها نحو تجاوز إشكاليات مهمة؛ ومن أهمها تلك التي تتصل بعلاقاتها بالدولة، هل هي دولة إسلامية؟ وهل تسلم الحركة بالنظام الملكي؟ وهل تقبل بمبدأ إمارة المؤمنين الذي يؤسس للملك والملكية شرعية دينية؟.. إنها الإشكاليات التي كانت تتلبسها بتأثير النشأة مع الشبيبة الإسلامية وبتأثير الفكر الحركي المشرقي أيضا.

سيطرح عبد الإله بن كيران وكان رئيسا للحركة تصورا يبدو بسيطا لتجاوز هذه الإشكاليات ولكنه بالغ الأهمية على الأقل في لحظته التاريخية ( وكل ما فعله بن كيران لا يُقرأ إلا في سياقه التاريخي )، فقد ذهب بن كيران إلي القول بأن الدول مثل الأفراد، لا نحكم عليها إلا بما تدعيه، وإذا كانت الدولة قد أعلنت أنها مسلمة فهي كذلك حتى ولو ارتكبت ممارسات تخل بإسلامها، ومثلما لا نكفر الفرد الذي يعلن الإسلام حتى ولو أتي بالذنوب والمعاصي فإنه لا ينبغي أن نكفر الدولة بمجرد أن ارتكبت ما لا يتوافق مع الإسلام طالما أعلنت أنها مسلمة.

على بساطتها ستعمل هذه الفكرة عملها في الحركة لتفكك كل الألغام التي كانت تقف في طريق علاقتها بالدولة ونظرتها لها، ستتجاوز سريعا نفق تكفير الدولة الذي دخلته معظم الحركات الإسلامية الأخرى، ومن ثم ستتخلص من كل العقبات التي تقف أمام " تطبيع " وضعيتها في المجتمع المغربي.

سيتولي بن كيران ومعه نائبه عبد الله بها أقرب قيادات الحركة إلي قلبه وعقله وضع وثيقة تقبل فيها الحركة بالنظام الملكي بل وتقر فيها بإمارة المؤمنين التي تؤسس للشرعية الدينية للملك ونظامه وكانت وجهة نظرهما أن الإقرار بالشرعية الدينية للملك يلزمه بهذه الشرعية التي تسوغ للحركة الإسلامية مساءلته عليها ومحاولة إلزامه العمل بمقتضاها. في هذه الوثيقة التي طرحها عام ١٩٩٠ ستتضح رؤية بن كيران بأنه إذا كان النظام الملكي هو الضامن لوحدة التراب المغربي فإن إمارة المؤمنين هي الضامن لإسلامية الدولة وعدم انحرافها أو سقوطها في براثن الأطروحات العلمانية الداعية للتخلص من أي مرجعية دينية للدولة.

ستواجه وثيقة بن كيران وبها معارضة شرسة من التيار العام في الحركة ممثلة في مكتبها التنفيذي، وأمام هذا الرفض سيضع الرئيس ونائبه ( بن كيران

وبها ) استقالتهما تحت تصرف قيادة الحركة والتي ستنتهي إلي القبول بالوثيقة بعد إعادة صياغتها فيما يمثل انتصارا للخط الذي تبناه عبد الإله بن كيران ودعا إلي ترسيخه في مسار الحركة.

***

التئاما مع مشروعه لتطبيع وضعية الحركة في المجتمع المغربي كان عبد الإله بن كيران صاحب مبادرة تأسيس العمل النسوي للحركة وذلك بمجرد انتخابه رئيسا للحركة، وعام ١٩٨٦ وفي بيته بحي الليمون في الرباط التأمت أول مجموعة الأخوات التي شكلت نواة أول تجمع نسوي للحركة وفي بيته أيضا انعقد أول مؤتمر نسوي للحركة.

وكان بن كيران أكثر من دعموا العمل النسوي في وقت كان خطباء الحركة ودعاتها يرفضون مجرد أن يعطوا دروسا مباشرة للأخوات مظنة التحريم ( كما يروي أبو زيد المقرئ الإدريسي )، واستمر بن كيران في دعمه حتى انتهت الحركة الإسلامية المغربية إلي تصور متقدم لها عن بقية الحركات الإسلامية الأخرى في قضية وجود المرأة وعملها في الحركة، وهو تصور يقوم على ثلاثة أركان:

- وحدة العضوية: حيث تصبح شروط عضوية المرأة بالحركة هي نفس شروط الرجل ولا يميز بين العضويتين.
- وحدة التنظيم: حيث لا يوجد تنظيم خاص منفصلا للنساء عن الرجال بل يشتركان في كل هيئات الحركة ( الجمع العام، مجلس الشورى، الهيئات المسيرة على الصعيد الوطني والجهوي).
- العمل المشترك: حيث يعمل الأخوة والأخوات بطريقة تشاركية.

كما قاد عبد الإله مبادرة دخول الحركة إلي العمل الحزبي فكان صاحب مبادرة تأسيس أول حزب للحركة؛ حزب "التجديد الوطني" الذي رفضت الدولة الترخيص له، ثم قاد المفاوضات مع عبد الكريم الخطيب ليقبل بدخول الحركة في حزبه "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" الذي تحول فيما بعد إلي حزب " العدالة والتنمية "، وقد ظل مسؤولا عن إدارة ملف الحزب طوال رئاسته للحركة واستمر مسئولا عنه إلي ما بعد عقد أول مؤتمر عام للحزب ولم يترك المسئولية إلا بعد انتخاب سعد الدين العثماني أمينا عاما للحزب.

***

لقد قاد عبد الإله بن كيران حركته: التجديد والإصلاح مدة فترتين رئاسيتين متواصلتين ( ١٩٨٦- ١٩٩٤) كانت الأكثر أهمية في تاريخها حيث سيكتمل تأسيس الحركة وبناء التنظيم بشكل هيكلي وإداري صارم ووضع اللوائح والقانون الداخلي وتأسيس مجلس الشورى.

ستتضح ملامح الحركة تحت قيادة بن كيران وستتحول من تنظيم سري محدود الحركة والتأثير وقيد الملاحقة إلي حركة علنية معروفة لها مقراتها وصحفها وحزبها السياسي، وسينتظم في عضويتها نحو عشرة آلاف عضو يمثلون الكتلة الكبرى في بناء الحركة حتى يوم الناس هذا.

***

عبد الإله بن كيران ليس مفكرا ولكن لديه القدرة على إنتاج بعض الأفكار المهمة أو التقاطها وتوظيفها في العمل الحركي وإن لم يكن لديه من القدرات الفكرية ولا السعة ما يسمح له بالاشتغال على تطوير هذه الأفكار.

من الأفكار التي أطلقها بن كيران واستفادت منها الحركة فكرة أن مهمة الحركة الإسلامية ليست الوصول إلي السلطة حتى ولو كان الهدف إقامة الدين، بل إن مهمتها هي المشاركة في إقامة الدين من دون أن يتوقف ذلك على الوصول إلى السلطة، وهو يرى أن الحركة الإسلامية إذا صارت سياسية وطلبت الحكم – ولو لإقامة الدين – فهي سيجري عليها ما يجري على الساسة وطلاب الحكم. ويلح دائما على أن فعل الحركة يجب أن يكون تغيير ما بالنفس والمجتمع وليس الوصول إلى السلطة التي ستأتي تتويجا لهذا التغيير وليس مقدمة إليه.

كما كان صاحب فكرة أن الأمة مازالت تعيش عقدة النبوة والحاجة لزعامة تقودها تحل بديلا عن النبي صلي الله عليه وسلم، وقف بن كيران ضد هذه العقدة والداعين للقيادة المؤسسية البريئة من هذه العقدة؛ فكان أكثر من تصدوا لنمط القيادة الصوفية الأبوية الذي دعا إليه وطبقه الأستاذ عبد السلام ياسين مؤسس ومرشد جماعة العدل والإحسان والذي يقوم على فكرة أنه لا يمكن للإنسان السير إلي الله إلا بشيخ أو مرشد.

***

لقد جرّت أفكار عبد الإله عليه العنت والنقد سواء من إخوانه في الحركة أو من بقية الحركات الإسلامية الأخرى؛ وتسببت له طريقته في القيادة في سلسلة من الصدامات التي لا تنتهي مع أجيال الحركة، فقد كانت تخلو من فكرة صناعة صورة القائد المبجل المهاب، كما لم تكن تخلو من رعونة دائما ما أدخلته في صراعات بل وعداوات كان يمكن تجنبها بقليل من الكياسة واللباقة.

لقد دفع عبد الإله ثمن نزع الفتيل بين الحركة الإسلامية والدولة، فاتهم باللين والضعف والتساهل مع الدولة، بل واتهم في بعض الأحيان بالعمالة للنظام، و"بيع" الدعوة.

كما دفع ثمن الإصرار على هذا النمط من القيادة المؤسسية غير الكارزمية سيلا هائلا من النقد بل والتجريح والإساءة حتى من بعض أبناء حركته فضلا عن الحركات الإسلامية، حتى أن قيادة الحركة حاكمته في إحدى المرات مدة ١١ ساعة كاملة بسبب كلمة ارتجلها في ندوة جامعة الصحوة الإسلامية غير الكلمة التي كانت مقررة له!.

ودفع أيضا فاتورة أنه أسرع بالحركة بأكثر من طاقتها على السير أحيانا، فحملها على مجموعة من الأفكار والمبادرات المتقدمة والصعبة التي أنهكتها وأتعبتها وراء سيره السريع والمتلاحق فكان أن فضلت القواعد أن ترتاح قليلا مما فعله عبد الإله بن كيران.

صوتت القواعد ضد بن كيران في انتخابات الحركة عام ١٩٩٤ فأبعدته عن رئاستها واختارت بدلا منه محمد يتيم رئيسا لها ليكمل بها مسيرة الوحدة عام ١٩٩٦، كما استكمل بن كيران دفع الفاتورة بإبعاده عن الإشراف على ملف الحزب وانتخاب سعد الدين العثماني أمينا عاما له.

ثم دفع الفاتورة ومازال بما يبدو من تجاهل بل ونكران كثير من أبناء الأجيال الشابة للرجل وعدم تقديرها أو حتى وعيها بما أدّاه تاريخيا للحركة لدرجة أن ترشيحه للبرلمان في الدائرة التي كان نائبها تقليديا صار محل جدل واختلاف بين قواعد الحركة !

لقد عرفت الحركات الإسلامية نوعا من القيادات على استعداد أن تناطح أعتى نظام وتتحدى أقوى سلطة لكنها لا تمتلك الجرأة أمام جماهيرها فتضعف تجاهها وتخشاها بأكثر مما تخشى السلطة بل وتتردد في مواجهتها فيما تستخف بالسلطة وبما يمكن أن تلاقيه منها من تضييق واعتقال وسجن، فيما ندر فيها القيادات من أمثال عبد الإله بن كيران الذي يغامر بمواجهة الجماهير ويقبل أن يتصدق بعرضه في هذه المواجهة من أجل تحرير حركته من المعارك الوهمية أو الخروج بها من الأنفاق التي تؤدي بها خارج التاريخ.

لقد تأخر تطور كثير من الحركات الإسلامية بسبب أن القيادة وقعت أسيرة الجماهير فداهنتها وأنتجت لها خطابا على قدرها فنزلت بها الجماهير بدلا من أن تأخذ هي بيدها وتنقلها خطوة نحو الأمام، ومن هنا يجب أن نتوقف في أي قراءة للحركة الإسلامية المغربية أمام عبد الإله بن كيران صاحب نموذج القيادة من دون كاريزما.

## حسن الترابي.. حين يغرق المفكر في بحور السياسة! [٧]

أراد أحد الإسلاميين أن يلخص رأيه في الزعيم والمفكر السوداني حسن الترابي فقال عنه: "إنه من أفضل المفكرين الإسلاميين في العالم، ومن أسوأ السياسيين فيه كذلك".

ورغم ما في هذا الوصف من مبالغة واضحة فإنه الكلمة الافتتاحية الأنسب لفك شفرة حياة الرجل؛ ومن ثم فهم ومعرفة طبيعة وأبعاد هذه الشخصية التي ملأت الدنيا وشغلت الناس في عالمنا الإسلامي، وربما العالم كله طوال عقد التسعينيات المنصرم. كذلك تفهم واستيعاب ما انتهت إليه تجربته والتجربة الإسلامية عموما في السودان التي يصعب تصورها بشكل صحيح إلا من خلال إدراك العلاقة الجدلية بين الفكر والسياسة في حياة هذا الرجل.

***

وُلد د. حسن عبد الله الترابي سنة ١٩٣٢ لعائلة كبيرة في منطقة كسلا عُرفت بالعراقة في العلم والدين، فكان والده أحد أشهر قضاة الشرع في عصره، وأول سوداني حاز الشهادة العالمية. حفظ الترابي القرآن الكريم صغيرا بعدة قراءات، وتعلم علوم اللغة العربية والشريعة في سن مبكرة على يد والده، وجمع في مقتبل حياته أطرافا من العلوم والمعارف لم تكن ميسرة لأبناء جيله خاصة في السودان؛ فتدرج في سلك التعليم حتى حصل على شهادة عليا في القانون. سافر بعدها لأوربا، وتنقل بين أكثر من بلد فيها، فنال الماجستير من جامعة لندن والدكتوراه من جامعة السوربون؛ وأجاد الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وحصّل

(٧) نشر هذا المقال في عام ٢٠٠٠ ولم أكن قد التقيت حسن الترابي، ولما زرته مرتين في بيته في زيارتين بينهما ثلاث سنوات وعدت للمقال لم أجد فيه ما يمكن أن أراجعه أو أتخلى عنه. ومازالت كثير من الصحف ومواقع الإنترنت تنشره طوال هذه السنوات دون أن تشير إلى تاريخ كتابته. كل هذا أغراني بنشره كما كتبته قبل ثمان سنوات!

صنوفا شتى من المعارف والثقافات الغربية حتى عده خصومه من الإسلاميين متغربا، وليس شيخا أصوليا.

وبعد عودته إلى وطنه تولى الترابي عمادة كلية الحقوق بجامعة الخرطوم لتبدأ محطته الفكرية والحركية الأولى، إذ جاءته فرصة تولي القيادة الفكرية والحركية للحركة الإسلامية بعد أن استقال "الرشيد الطاهر" المراقب العام للإخوان المسلمين من منصبه سنة ١٩٦٤، وتحول إلى حزب الأمة ليصبح بعدُ نائبا للرئيس النميري!

***

والترابي المفكر (وليس السياسي) يعتبره الكثيرون المفكر الإسلامي الأول - في جيله- الذي استطاع على المستوى النظري بلورة رؤية فكرية متكاملة منفتحة على العالم. مقتربة من الواقع، قادرة على الاستجابة لتحديات العصر أيا كان تقييمنا لتفاصيلها على الرغم من أنه حينما حاول تطبيقها بنفسه جاءت أقل كثيرا مما توقع أشد خصومه!

والترابي في كتاباته أقل منه كثيرا في محاضراته وخطبه، يصفه من سمعوه -بمن فيهم خصومه- بأنه ذو شخصية آسرة، متحدث بارع، يجيد الخطابة، فصيح اللسان، سريع العارضة، قوي الحجة، واسع الثقافة، لديه القدرة على أن يخلب أذهان مستمعيه، ومع ذلك فإن كتاباته تُعدُّ - مقارنة بالكتابات الإسلامية التي صدرت متزامنة- على درجة من الأهمية بما تحمله من أفكار ونظريات تجديدية، حتى إن عبد الوهاب الأفندي في كتابه "ثورة الترابي: الإسلام والقوة في السودان" وهو يقرر أن الحركة الإسلامية لم تقدم في فترة السبعينيات أي كتاب له قيمة.. يستثني كتاب الترابي "الصلاة عماد الدين" الذي كان المحاولة الأولى - وإن وصفها بأنها محاولة خجولة- لإنتاج عمل أيديولوجي ذي قيمة!

***

وفي الوقت الذي كانت تسيطر فيه أفكار سيد قطب وتفسيراتها المتعددة على عموم الحركات الإسلامية - خاصة في المشرق العربي- وتسوقها نحو العزلة الشعورية عن مجتمعاتها "الجاهلية"، كان الترابي يبشر بنظرية "التفاعل مع المجتمع"، ويصوغ خطابا إسلاميا مغايرا بل ومفارقا للخطاب الإسلامي السائد وقتها، وهو الخطاب الذي دشنه بعدد من الكتب مثل: "الإيمان وأثره في حياة الإنسان"، و"تجديد الفكر الإسلامي"، و"تجديد أصول الفقه"، و"قيم الدين ورسالية الفن"، و"نظرات في الفقه السياسي"... وعدد من المحاضرات أهمها: "الحركة الإسلامية والتحديث"، و"قضايا فكرية وأصولية".. وكلها تحمل أفكارا وآراءً تؤكد أن صاحبها يمتلك مشروعا فكريا تجديديا متكاملا، لم يأخذ حقه من القراءة والدراسة ليس بسبب طغيان الجانب السياسي على صاحبه - ولم يكن هو الجانب الأفضل منه بالمناسبة- والذي جعله سياسيا أكثر منه مفكرا، بل لأن هذا المشروع -وهذا هو الأرجح- يحمل آراء وأفكارا تتجاوز في تجديديتها السقف المسموح به في الفكر الإسلامي المعاصر. ولولا أن الترابي تصادم مع كل الأنظمة العربية - تقريبا- لكان أول من تصدى له وواجهه الحركات الإسلامية التي كان معظمها ينظر إليه باعتباره خارجا عليها. ويُنظر إلى أفكاره باعتبارها خلايا سرطانية كان يجب استئصالها، ولكن لم يدفعها للسكوت عليه إلا صدامه مع تلك الأنظمة التي تخوض بدورها معارك طاحنة ضد هذه الحركات، وكان السكوت من باب ارتكاب أخف الضررين.

فرغم أن المشروع الفكري للترابي يقوم على فكرة محورية أساسها تجديد الدين، وهو التجديد القائم على فهم الواقع والتغيرات والتجارب الإنسانية والتوفيق بين الثابت المطلق والمتغير النسبي، وهي نفس المنطلقات التي اتخذتها الحركات الإسلامية عنوانا لمشروعاتها الفكرية.. فإن الأفكار والآراء التي قدَّمها الترابي

تحت نفس العناوين جاءت في معظمها مخالفة ومفارقة تماما لكل ما شاع واستقر في أوساط هذه الحركات بل ولدى المؤسسات الدينية الرسمية أيضا.

فالترابي لا يتردد في كتابه "تجديد الفكر الإسلامي" عن الهجوم على الفكر الإسلامي ووسْمه بالإغراق في التجريدية، والخروج من التاريخ، والانفصال عن الواقع، ويعتبر أن هذا الفكر "القديم" كان استجابة لعصور مضت لم تعد موجودة الآن؛ ومن ثم فهو بحاجة إلى تجديد شامل يتجاوز الشكليات والمظاهر التي افتتن بها المفكرون الإسلاميون المعاصرون؛ الذين لا يتردد الترابي في الهجوم عليهم ووصفهم بالقصور وضعف القدرة على التنظير والتفكير؛ مثلهم مثل بقية أبناء الحركات الإسلامية التي يطولها اتهام الترابي بالجمود والقصور الفكري، كما أن قادتها -في رأيه- أهل ثقافة وإدارة وسياسة أكثر منهم أهل علم وتفكر وتأمل، وهو ما قد يعني-وربما كان هذا المقصود- أحقيته بلقب المنظر والمفكر الأوحد للحركة الإسلامية؛ على الأقل في بلده السودان!

***

والتجديد عند الترابي يجب أن يمتد إلى كل جوانب الدين، فهو يدعو مثلا في محاضرته "قضايا فكرية وأصولية" إلى ثورة تجديدية شاملة للفقه الإسلامي الذي يصفه بالجمود والتقليد واستحضار القديم والامتنان به، وحصر الدين في تقاليد القدماء، ويعلن بلا مواربة ضرورة تجاوز الموروث الفقهي كله باعتبار أن التنقيب فيه لن يغني عن ضرورة إيجاد فتاوى جديدة عصرية.

وخط التجديد يمده الترابي على استقامته حتى يصل به إلى التجديد في أصول الفقه نفسها، والدعوة إلى بناء منهج أصولي جديد للاجتهاد بعد أن صار من غير الممكن للمنهج القديم الاستجابة لبناء المجتمع المعاصر، وقد خالفه في دعوته لتجديد أصول الفقه علماء معتبرون وقدموا نقدا علميا لمنهجه.

والمنهج الجديد - الذي يتصوره الترابي- متجاوز لكل التراث الإسلامي، ولا يحتاج - في رأيه- إلى أن نطلب له شاهدا من التاريخ أو سابقا من السلف. فالتراث الديني عند الترابي فيما بعد التنزيل (أي القرآن والسنة) كله من كسب المسلمين، ولا بد أن يتطور مع الأزمان تبعا لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية.

وتتجاوز آراء الترابي في قضية السنة النبوية في كثير من جوانبها التصور الأصولي السلفي المعاصر لها. فهو لا يعترف مثلا بخبر الآحاد كحجة في الأحكام، ويفرق بين الملزم وغير الملزم من أوامر النبي صلى الله عليه وسلم ونواهيه ولا يعطيها كلها حد الإلزام، ويفرق أيضا بين ما ورد عن النبي كرسول ومشرّع وبين ما ورد عنه كبشر لا يلزمنا في شيء. ويطالب بإعادة النظر جملة في علوم الحديث، ويدعو إلى إعادة صياغتها مرة أخرى بعد تنقيح مناهج الجرح والتعديل ومعايير التصحيح والتضعيف.. ومن ضمن ما يقترحه في هذا الصدد إعادة تعريف مفهوم الصحابة، وعدم الاعتراف بقاعدة أساسية عند المحدثين تنص على أن كل الصحابة عدول؛ وهو ما أثار عليه ثائرة السلفيين حتى اعتبره بعضهم من منكري السنة النبوية، بل وألّف أحد قيادات الإخوان بالسودان كتابا خاصا أسماه: "الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول"!!

***

وكان الترابي أول من طرح - من بين الإسلاميين- فكرة إعادة صياغة الإسلام وتكييفه بحسب العادات والأعراف والسمات الخاصة بكل شعب بحيث يصبح الإسلام نسخا متباينة بحسب طبيعة هذه الشعوب مع الاحتفاظ بالقاسم المشترك الذي يوحد بين هذه النسخ، فتصبح بإزاء إسلام سوداني وآخر مصري وثالث أوربي... وهكذا.

ويدعو الترابي إلى تأسيس ما يسميه بالفقه الشعبي، وهو فقه لا تكون صياغته حكرا على من يسميهم برجال الدين، ولا يكون لهم فيه ميزة عن غيرهم

من عموم المسلمين؛ إذ يكون الإجماع فيه إجماع الشعوب المسلمة وليس إجماع الفقهاء؛ وهو ما يعني أنه يعيد تعريف الإجماع وهو الأصل الثالث من أصول الفقه ليصبح إجماع الشعب (أو ما يطلق عليه الرأي العام وفطرة المسلمين) بديلا عن إجماع الفقهاء.

وللترابي جملة من الآراء الفكرية والفتاوى الفقهية تجعله في نظر البعض أقرب للفكر العلماني منه إلى الفكر الأصولي السلفي الذي دائما ما ينسب إليه. فهو في قضايا المرأة يتبنى خطابا أقرب إلى حركات تحرير المرأة والحركات النسوية المعاصرة في الغرب منه إلى الخطاب الإسلامي أو حتى الشرقي، حتى يصل فيه إلى التأكيد على المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة حتى في أصل الخلقة!

ويدعو إلى حرية المرأة في العمل والملبس (حيث يعتبر الحجاب خاصا بنساء النبي) والاختلاط.. وكان تنظيمه - الجبهة الإسلامية- أول تنظيم إسلامي يقبل الاختلاط حتى داخل بنيته التنظيمية!!

والمذهل أيضا أن الترابي - ذلك المنعوت بالأصولية!- كان من أوائل من قبلوا بمفهوم المواطنة والذي يعني المساواة بين أبناء الوطن الواحد دون التمييز بينهم على أساس ديني، بل وطبقه فعليا في أوساط الإسلاميين حتى قبل الاستيلاء على السلطة، إذ فتحت الجبهة الإسلامية عضويته لغير المسلمين، ونصت على ذلك في دستورها؛ وهو ما دفع التيارات الإسلامية الأخرى إلى اتهامه بالخروج على أصول الإسلام وثوابت الشريعة باعتماده عقيدة المواطنة بدلا من عقيدة التوحيد.

كما كان الترابي من أسبق الإسلاميين إلى إعلان رفض حد الردة، بل ورفض أي عقوبة قانونية على من بدل دينه، واعتبر أن ذلك يدخل في باب حرية الفكر والاعتقاد.

أما في مجالات الإبداع والفنون فقد كان للترابي في رسالتيه (قيم الدين ورسالية الفن) و( نمارق إسلامية) جملة من الآراء غاية في التحررية، فهو يجيز بلا تحفظ كل أنواع الفنون طالما لا تؤدي إلى محظور أخلاقي، ويدعو إلى تصالح جماهير المسلمين مع الفن الذي يراه وسيلة للإصلاح والتغيير والدعوة إلى الله.

والترابي المفكر منطلق ومتحرر من كل قيد أو زمام؛ وهو ما جعله مثار صدمة وقلق دائم للجميع، خاصة الإسلاميين الذين كانت معظم خصوماته ومعاركه الفكرية معهم فطالته لائحة الاتهامات الشائعة: الماسونية، والإلحاد، وإنكار السنة، وإفساد النساء، والتحلل الأخلاقي.. حتى إن جماعة الإخوان المسلمين بالسودان -التي كان قائدا لها يوما ما- أصدرت بيانا نشر سنة ١٩٨٨ تؤكد فيه أن الخلاف بين الإخوان والترابي خلاف في الأصول، ووصفه أحد الكتاب السلفيين بأنه يكرر ما فعله مارتن لوثر مع الكنيسة الكاثوليكية، ويؤسس لما أسماه بالبروتستانتية الإسلامية!

غير أن هذا لم يمنع -في الوقت نفسه- الكثير من الإسلاميين من النظر للترابي باعتباره مدرسة تجديدية إسلامية مستقلة بذاتها، حتى إن اللبناني "فتحي يكن" أحد القيادات الفكرية والحركية البارزة للإخوان المسلمين أقر بأن الترابي (بجانب الغنوشي وسيد قطب) مدرسة تجديدية مستقلة بذاتها من ضمن ما أسماه بالمدارس التجديدية للإخوان المسلمين!

***

غير أن الترابي لم يقنع بدور المفكر الذي يفكر وينظر ويجتهد، ولم يقنع أيضا أن تقوم على أفكاره دولة (كما فعلت ثورة الإنقاذ)، ولم يقبل بدور المرشد والموجه والمنظر الذي يعلو على السياسة وإن احتفظ بدور فاعل فيها كما فعل آية الله الخوميني - مثلا- الذي ظل حاكما للعبة السياسية برمتها في إيران حتى وفاته دون أن يتورط كمرجع ومرشد ديني في صراع الفرقاء السياسيين، بل أراد

الترابي أن يجمع بين الفكر والسياسة، فانتقل من دور المفكر "الحر" ليلعب دور مفكر "تحت الطلب" يفكر ويجتهد ليوظف أفكاره واجتهاداته لمشروعه السياسي، فبدا سياسيا حتى وهو يفكر ويجتهد، ليقدم المشروعية والعقلانية والغطاء الأيديولوجي لحركته السياسية.

وعبثا حاول الترابي أن يمسك العصا من منتصفها فيبقى المفكر والسياسي فيحفظ لنفسه مكانة متميزة بين أقرانه من المفكرين والسياسيين على السواء، فهو يتميز عن المفكرين بالسلطة التي هم على بعد مسافة منها إن لم يطلهم أذاها، ويفوق السياسيين بالفكر الذين هم أبعد الناس عنه، لكنه لم ينجح في هذه اللعبة طويلا، وغلب السياسي فيه على المفكر في آخر المطاف، وبدا للناس في الوجه الذي قد يقبلون به، ولكنهم لا يحبونه؛ فهو المناور الذي لا يستقر على رأي، ولا يلتزم بموقف، والثعلب المراوغ القادر على التلون باللون الذي يوصله لمراده، والانتهازي الذي يقتنص كل الفرص ويوظفها لمصلحته الشخصية، والبراجماتي الذي لا يتورع عن استخدام كل الوسائل والحيل التي تحقق له غايته، والميكيافيللي الذي تبرر الغاية عنده الوسيلة... فوقع في التناقضات وأضر - من حيث لا يدري- بأفكاره، وبدا أن هناك بونا شاسعا بين السياسي والمفكر في شخصية الترابي.

فالترابي الذي ملأ الدنيا حديثا عن أهمية الشورى واحترام رأي الشعب وإجماعه حتى في الأحكام الفقهية! ضرب عُرض الحائط بهذه النظريات والأفكار التي لم تتجاوز حدود قلمه ولسانه وكان في ممارساته السياسية مستبدا من الذين لا يحترمون آراء الأخرى ن أو اجتهاداتهم، ولم يعرف إلا رأيه واجتهاده فقط لدرجة أن مشكلته الكبرى مع زملائه من قيادات الحركة الإسلامية أنه كان دائم السخرية منهم، والاستهزاء بآرائهم التي تخالف رأيه، بمن فيهم على عثمان طه الرجل الثاني في حركته الذي كان عرضة هو الآخر للسخرية والاستهزاء بشكل متكرر، وعلى الملأ، رغم أنه كان مرشحا - قبل انتقاله لمعسكر البشير- لخلافته في قيادة

الحركة.. وكانت نتيجة ذلك إعلان قيادات الحركة الإسلامية رفضها لأسلوب الترابي، وتقديمها مذكرة للرئيس البشير -عُرفت بمذكرة العشرة- يطالبون فيها بتقليص سلطاته والحد من استبداديته، رغم أن كل هؤلاء القيادات كانوا من تلاميذه!

والترابي الذي كان ينادي بضرورة اعتزال كل من يتجاوز الستين للعمل السياسي التنظيمي لإتاحة الفرصة أمام جيل الشباب، ظل مصرًّا -وكان قد قارب السبعين- على الاستحواذ على مقاليد السلطة بكاملها، ولم يتردد في التخلص من جيل كامل من القيادات الشابة في حركته؛ لأنهم تجرأوا وخالفوا بعض أفكاره وتوجهاته، وما زال متشبثا بمقاعد السلطة تحت دعوى أن ثورته لم تبلغ أهدافها بعد.. وما زالت في مرحلة البداية!

والترابي الذي بدأت علاقته بالرئيس النميري بالصدام الذي قضى بسببه ٧ سنوات في السجن خرج ليعقد تحالفا معه صار بمقتضاه وزيرا للعدل!

وتدرج - وهو الإسلامي- في عضوية المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي حتى صار النائب العام للبلاد ثم المستشار الخاص للرئيس نفسه.. وكانت المفارقة أنه هو الذي استطاع إقناعه بعد ذلك بإعلان تطبيق الشريعة الإسلامية سنة ١٩٨٣.

والترابي السياسي لديه القدرة على اقتناص الفرص، واستغلال كل الأحداث والظروف لمصلحته، ولديه القدرة على الاختراق والتسلل وصناعة التحالفات غير الثابتة، وتبني وسائل وآليات مختلفة لتحقيق مآربه. يروى -في أحد الحوارات التي أجريت معه- كيف استغل خطأ سب أحد الشيوعيين للرسول صلى الله عليه وسلم، في تعبئة الشعب السوداني كله في معركة ضد خصومه الشيوعيين انتهت بحل الحزب الشيوعي، وطرد أعضائه من البرلمان.

والترابي الذي كان دائم الهجوم على مصر واتهامها باستعباد أهل السودان واستعمارهم والاستعلاء عليهم حتى استطاع في فترة وجوده بالسلطة الإضرار

بالعلاقات الاستراتيجية بين البلدين، عاد بعد ذلك وغيَّر لهجته المتشددة فدعا إلى المصالحة والوفاق، وقال في حوار معه أجري بعد أزمته مع البشير: إن القاهرة هي أحب العواصم العربية إليه، وأقربها إلى قلبه!

***

وهكذا سارت سياسة الترابي، فكانت النهاية الطبيعية لهذا الصدام مع السلطة التي جاءت لتطبق وتحقق أفكاره على أرض الواقع بعد أن أصر على الاستحواذ عليها، وأن يكون الصوت الوحيد المسموع في السودان كله، وكان أول من انقلب عليه تلامذته وأتباعه الذين كانوا قبل ذلك تحت قيادته، وعلى رأسهم الرئيس عمر البشير الذي كان عضوا بالجبهة الإسلامية وقت أن قام بثورة الإنقاذ سنة ١٩٨٩، وتولى مقاليد الحكم.

ورغم نصائح المخلصين لم يقنع الترابي بأن يترك الساحة، ويعتزل السياسة، ويكتفي بدور المفكر المنصور الذي أمهله التاريخ حتى قامت على أفكاره دولة، وما زال رغم كبر السن وقسوة التجارب يأمل في أن يعود مرة أخرى إلى أضواء السلطة وبريقها بعد أن تعود البحث عن السلطة والسعي إليها حتى لم يعد يتصور نفسه دونها، وهو على ثقة من أن التاريخ سيعيد معه سيرته الأولى فيخرج من المحنة، ويعود إلى السلطة مرة أخرى. غير أن الوضع يبدو مختلفا تماما عما كان عليه مع الرجل الذي كانت لديه من الإمكانات والظروف المواتية ما يجعله أقرب أبناء جيله لأن يحمل راية التجديد في الفكر الإسلامي لولا بريق السياسة حين يخطف أبصار المفكر ويجذبه ويملأ عليه قلبه فيفسد عليه أفكاره، خاصة حين يصر على تحقيقها بنفسه!

والآن.. لم يعد أكثر الناس تفاؤلا يتوقع عودة الترابي بعد أن صار عبئا ثقيلا يود الجميع التخلص منه؛ فالحكومة ترى أنه لا وجود للاستقرار مع الترابي، والمعارضة تفضل نار الحكومة على جنته، ودول الجوار تحمله مسئولية كل

أزماتها مع النظام السوداني، والولايات المتحدة الأمريكية تعتبره الراعي الأول للأصولية في العالم، والحركات الإسلامية تعتبره خارجا عليها، حتى الجبهة الإسلامية التي صارت قياداتها التاريخية تعتبره مرحلة لا يجب التوقف عندها كثيرا، وقبل ذلك وبعده: التاريخ الذي قضت سنته بذلك.

## محمد رشاد غانم..مدرسة سلفية في محل أنتيكات!

في تاريخ مدينة الإسكندرية الحديث يمكن القول أن جميع تيارات وتنظيمات العمل الإسلامي مرت برجلين بسيطين ربما لم يكتب عن دور أي منها أحدهما هو الحاج محمد رشاد غانم موضوع هذه السطور.

أما الأول- الحاج محمد على أمين- فكان رجلا نوبيا بسيطا يعمل فرّاشا في كلية العلوم في الثلث الثاني من القرن الماضي؛ العشرين، ولكنه كان أستاذا لكل أبناء الحركة الإسلامية في المدينة..تتلمذ عليه القطب الإخواني الأستاذ محمود عبد الحليم وقد ذكره وأشاد بفضله في الجزء الأول من كتابه ( الإخوان المسلمون ..أحداث صنعت التاريخ ) ..كما تتلمذت عليه أول مجموعة طلاب شكلت النواة الأولي لجماعة الإخوان المسلمين في الإسكندرية وهم عبد العزيز كامل ( وزير الأوقاف فيما بعد ) وأحمد هيبة ( وكان مأمورا للبوليس ) والأستاذ فتحي محمود..وكان أول لقاء للمجموعة في بيت الأخير في شارع جميل سالم في زيزينيا.

وإذا كان الرجل الأول مجرد بواب أو فرّاش متواضع فلم يكن الرجل الثاني - الحاج محمد رشاد غانم- سوي تاجر فضيات وأنتيكات لا علاقة له من حيث العمل والتخصص بالعلوم الشرعية ورغم ذلك فهو أهم من نشروا الفكر السلفي في المدينة إليه يرجع الفضل في أكبر حركة تحقيق وتأليف ونشر للسلفية بها في النصف الثاني من القرن الماضي...ورغم ذلك يكاد اسمه لا يذكر إلا نادرا في المدينة التي عرفت أكبر حركة سلفية في مصر وأهمها على وجه الإطلاق.

***

لم التق الحاج رشاد غانم ولم أسعد بالجلوس إليه ( ولد في ١٩١٦ وتوفي في ١٩٩٢ ) ولم أجد له ترجمة أرجع إليها في كتابة هذه الأسطر ولكن يكاد يتفق كل من تحدثت معهم عن تاريخ الدعوة الإسلامية في الإسكندرية على ذكره والإشارة إليه بالفضل في نشر الفكر السلفي وإمداد العاملين في حقل الدعوة بالكتب والمصادر اللازمة لهم في فترة كان يعز فيها الكتاب.

كان الحاج رشاد غانم رجلا بسيطا يعمل في تجارة الفضيات والأنتيكات في الإسكندرية، ولم يكن خطيبا أو داعية في المساجد ودروس العلم، كما لم يكن يتعاطى الكتابة ( باستثناء صفحات معدودة لا تبلغ ملزمة في كتاب)، ولكن كان صاحب صالون مفتوح لكل العاملين في الدعوة والمهتمين بنشر الفكرة الإسلامية..كان لديه غرفة صغيرة ملحقة بمحل الفضيات الذي يتاجر فيه يجمع فيها الدعاة من كل تيار والمهتمين بالإسلام من كل جيل وبلد للتناقش في أمور الإسلام..ومن هذا الصالون استطاع نشر الفكرة السلفية والتعريف بها لدىأجيال مختلفة من أبناء الصحوة الإسلامية في الإسكندرية ومصر.

***

كان الحاج رشاد غانم يرى أن أفضل الأعمال بعد العبادة والدعوة إلي الله تدارس العلم الشرعي ومساعدة طلابه وتوجيههم وتوفير الكتب والمصادر التي يحتاجونها لهذا الغرض، ولم يكن يتردد في بذل وسعه في ذلك.

كان الرجل تاجرا بسيطا لكنه قارئا نهما واسع الإطلاع على أهم مصادر السلفية وأدبياتها وهاويا لجمع الكتب والمخطوطات الإسلامية النادرة والمهمة ساعده في ذلك أنه كان على علاقة وثيقة بكل دور النشر التي تلاحقه بالجديد ( مكتبة حجازي- مكتب عم إبراهيم في شارع عبد المنعم- مكتبة علاء الدين- مكتبات المحطة..) بل كان يرسل في طلب كتب التراث وخاصة كتب السنة والحديث من

أنحاء العالم مع التجار الذين كانوا يأتون إليه بالكتب والمخطوطات النفيسة من كل البلاد حتى أن جزءا كبيرا من مخطوطات مكتبته جلبه من مدارس أهل الحديث في شبه القارة الهندية.

ذكر لي أصدقاؤه أنه كان أول من اشتري المعجم المفهرس للحديث النبوي ( وضعه كل المستشرق الهولندي فنسنج ومحمد فؤاد عبد الباقي) حين طبع في السبعينيات من القرن الماضي، ودفع فيه مبلغ ألف جنيه مصري في هذا الزمن وهو كان مبلغا ضخما يمثل ثروة طائلة وقتها. وفي الفترة نفسها كان واحدا من ثلاثة فقط في مصر كلها لديهم مجموعة الفتاوي الكاملة للإمام ابن تيمية وكانت تبلغ سبعة وثلاثين مجلدا. أما الاثنان الآخران اللذان كان لديهما فتاوي ابن تيمية فهما الدكتور المحقق محمد رشاد سالم ( وهو صاحب الرواية ) والإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود!.

يذكر العالم السلفي مصطفي حلمي أنه لما كان يناقش رسالته للدكتوراه أحال في بعض مواضعها إلي الفتاوي الكاملة لابن تيمية فتعجب مشرفه العلامة الدكتور محمد رشاد سالم واستبعد أن يكون طالبه قد اطلع عليها لأنه كان يعلم أن هناك نسختين فقط للفتاوي في كل مصر؛ نسخة يمتلكها هو والأخرى بحوزة الإمام الجليل الدكتور عبد الحليم محمود...ولما سأله عن مصدر النسخة التي اطلع عليها للفتاوي أشار إلي رجل غير معروف يحضر المناقشة كان هو الحاج رشاد غانم.. ومن ساعتها لزم رشاد سالم مجلسه!

كان الحاج رشاد غانم حريصا على اقتناء كتب العلم الشرعي خاصة كتب الحديث والسنة ومؤلفات رموز هذه المدرسة، وكان يرى أن من الصدقة توفيرها وإتاحتها للطلاب الذي قد تضيق بهم ظروفهم المالية وندرة المكتبات عن الإطلاع عليها، فصارت مكتبته كما مجلسه مهوى طلاب العلم والباحثين..حتى يمكننا القول إن مكتبة الحاج رشاد غانم كان لها الفضل في حركة تحقيق الكتب والنشر والتأليف

فيما يخص كتب التوحيد والسلفية في حقبة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.

***

لقد كان صالون الحاج رشاد غانم ومجلسه أهم أبواب المعرفة لعدة أجيال من أبناء العمل الإسلامي في الإسكندرية..كما يروي لي العالم السلفي مصطفي حلمي أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم والحائز على جائزة الملك فيصل العالمية عن كتبه عن السلفية. والذي يرى الحاج رشاد غانم أستاذا لأبناء جيله جميعا.

لقد عرفت الغرفة الملحقة بمتجر الفضيات والأنتيكات الذي يتاجر فيه الحاج رشاد غانم مناقشات ومدارسات علمية في العلوم الشرعية قد لا تشهد مثلها قاعات الجامعات ومراكز البحوث، وزارها علماء ومفكرون من أجيال وتخصصات مختلفة..فكان يتردد على مجلسه والعالم السلفي مصطفي حلمي والأستاذ فاروق الدسوقي الحاصل على جائزة الملك فيصل في الفلسفة، ومحمد السيد الجليند أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، والباحث ومحقق التراث المعروف الأستاذ فؤاد عبد المنعم والعالم الجليل محمد رشاد سالم أشهر من اشتغل على تراث ابن تيمية وقدّمه في مصر. وكذا الشيخ عبد الرحمن الوكيل أشهر رموز أنصار السنة بعد مؤسسها الشيخ الفقي. والشيخ جمال المراكبي من علماء أنصار السنة والشيخ عبد رب النبي توفيق والشيخ أحمد المحلاوي...وكان يتردد عليه كتاب وأدباء مثل أحمد الصاوي وفهمي هويدي ويحيي حقي وثروت أباظة.

بل وكانت زيارة الحاج رشاد غانم وحضور مجلسه تقليدا لأهل العلم ممن يفدون على الإسكندرية ومصر عموما، فكان ممن حرص على زيارته وحضور مجلسه المحدث الشهير الشيخ ناصر الدين الألباني الذي زاره في عام ١٩٧٦ وتفقد مكتبه ودار بينهما نقاش طويل اتفقا فيه على رفض المذهبية، كما زاره القطب السلفي محمود مهدي الاستنبولي، وكذا الشيخ عبد العزيز بن راشد النجدي صاحب الكتاب

الشهير والمثير للغلط ( تيسير الوحيين بالاقتصار على القرآن والصحيحين ) وقد قدم الحاج رشاد لكتابه هذا، والمفكر الإسلامي الجزائري عمار الطالبي والمفكر السوري هيثم الخياط.

***

والشيخ رشاد غانم ابن لجيل فريد من العاملين في حقل الدعوة الإسلامية؛ جيل لم يحترف العمل الوظيفي في الدعوة وفضل أن تكون له وظيفة أو مهنة يعتاش منها وتكفيه مؤونة السعي لنشر الدعوة وتعليم طلاب العلم. كان الرجل يكره فكرة أن يتحول العلم الشرعي أو الدعوة إلي مهنة أو وظيفة للتكسب..بل كان يرفض فكرة أن يتميز الداعية بلباس محدد دون خلق الله..فكان شديد النقد لكل الملابس " الدينية " فانتقد الزي الأزهري وزي جماعة التبليغ..وكان يرى أن النبي صلي الله عليه وسلم لم يختص بزي بعينه بل كان يلبس ما يلبسه الناس حتى أن الغريب إذا دخل عليه مجلسه كان يتحير أي الناس محمد..فكان الحاج رشاد غانم يرتدي البدلة أو اللباس الشائع في بيئته.

ينتمي الحاج رشاد غانم إلي جيل معظم أبنائه من جماعة أنصار السنة التي تولت عبء الدعوة الإسلامية في فترة صدام المشروع الناصري مع الإخوان ..ومن أبرز أبناء هذا الجيل الأساتذة عكاشة أحمد عبده رئيس وبخاري أحمد عبده و محمد على عبد الرحيم ورشاد الشافعي والشيخ عبد السلام الطباخ إمام مسجد العطارين، والشيخ صلاح رزق إمام مسجد النبي دانيال، والشيخ محمد زيد الأشقر، والشيخ إسماعيل حمدي الذي كان صوفيا ثم اتجه للسلفية وكان خطيبا مبرزا شبيه بالشيخ الغزالي في الخطابة، والشيخ عبد الحليم حمودة وهو من أبرز رموز الدعوة في المدينة، والدكتور أمين رضا وكان طبيبا في الأصل لكنه كان يشارك في الدعوة بالكتابة في مجلة أنصار السنة والهدي النبوي ثم التوحيد وتولي منصب سكرتير

جماعة أنصار السنة..وكانت والدته السيدة نعمات صدقي أول من كتبت في نقد السفور والدفاع عن الحجاب.

***

وقد اتصل الحاج رشاد غانم مبكرا مع أعلام ورموز الدعوة السلفية عصره فاتصل بعلماء الحجاز وخاصة ذوي الأصول المصرية مثل الشيخ عبد الظاهر أبو السمح الذي كان من أعلام أنصار السنة في منطقة الرمل بالإسكندرية والشيخ عبد المهيمن أبو السمح وكلاهما عمل إماما للحرم الشريف فترة الأربعينيات من القرن الماضي؛ العشرين..كما كانت تربطه صلة وثيقة بالشيخ عبد الرزاق عفيفي ( من محافظة المنوفية ) الذي كان من أبرز علماء أنصار السنة بعد مؤسسها الشيخ حامد الفقي، وكان عفيفي قد هاجر للسعودية واستقر بها وصار عضوا بهيئة كبار العلماء بها ولكن ظل يحفظ للحاج رشاد غانم فضله ويراه من أعلم أهل مصر.

كما اتصل بالشيخ عبد الله بن يابس صاحب المعركة الشهيرة مع القصيمي ( أو ملحد القصيم ). وأقام صلات علمية بابن حجر آل بوطامي العالم السلفي في قطر. والشيخ محمد المبارك في الشام

وامتدت صلاته العلمية إلي شبه القارة الهندية فاتصل بجمعية أهل الحديث هناك وهم أقرب إلي منهج أنصار السنة ويسمون بالسلفية وكانوا يمدونه بكتب الحديث ومخطوطاته..وكانت له صلات علمية في السودان وممن عرفوا بصحبته الشيخ أبو الحسن رئيس فرع أنصار السنة في مدينة كسلا والشيخ أبو زيد حمزة رئيس فرع مدينة الخرطوم والشيخ الهدية الرئيس العام لأنصار السنة في السودان.

***

كان الحاج رشاد غانم شديد التأثر بالشيخ محمد رشيد رضا وكان أول من اقتنى فتاواه التي جمعها صلاح المنجد وعبره توثقت صلته بابن تيمية وتعمقت علاقته

بالسلفية ومصادرها..وكان يرى أن رشيد رضا هو مجدد الإسلام في عصره وباعث الفكرة السلفية التي تجسدت في تلامذته المختلفين الذين أسسوا لدعوات مختلفة كلها تقوم على الأساس السلفي مثل تلميذه الشيخ خطاب السبكي الذي أسس الجمعية الشرعية، وتلميذه الشيخ حامد الفقي الذي أسس جمعية أنصار السنة، وتلميذه الشيخ حسن البنا الذي أسس جماعة الإخوان المسلمين،،هذا فضلا عن تلامذته الآخرين مثل الشيخ عبد المجيد سليم والشيخ عبد الله دراز..وغيرهم من العلماء ذوي الاتجاه السلفي في الأزهر الشريف.

وعبر رشيد رضا توثقت علاقته بابن تيمية فكان دائم التعريف به والتنويه بأهميته قبل أن يشتهر لدى جمهرة الباحثين حتى يقال إنه إذا كان الشيخ حامد الفقي مؤسس أنصار السنة أبرز من نشروا تراث ابن تيمية وذلك بالتعاون مع الشيخ محب الدين الخطيب في مكتبته ( المكتبة السلفية )..فإن الحاج رشاد غانم هو أهم من عرف بها الباحثين وطلاب العلم خاصة في الإسكندرية.

وبقدر محبته لابن تيمية وتأثره به فقد كان شديد المحبة والتأثر بالفقيه الأندلسي ابن حزم الظاهري وكان يراه أهم فقهاء الإسلام وكان يقول عن نفسه إنه حزمي الهوى.

***

كان الحاج رشاد غانم صاحب فكر ومتمسكا بفكره لكنه منفتح على الآخرين وله في أدب الخلاف، بل كان لديه المقدرة على أن يتبنى الفكرة ويعتقدها دون أن يروّج لها فهو كان يرفض تماما حديث سحر النبي وكان ممن يذهبون مذهبه ويلتزمون مجلسه الشيخ أبو الوفا درويش صاحب كتاب ( صيحة الحق ) الذي يرفض فيه السحر وأحاديثه.

إذا أردنا تلخيص مشروع الرجل فيمكن أن نقول إنه كان يقوم على ثلاثة محاور:

- رفض التأويل الكلامي.
- وتوحيد الألوهية.
- والتحرر من المذهبية.

فكان الرجل من أكثر الناس نقدا للأشعرية ولكن عن دراية بها ، ويقول عنه أصدقاؤه وتلامذته إنه كان أعلم بها من الأزهرية أنفسهم الذين يتحيزون له..وكان الحاج رشاد يميز بين ثلاث مراحل للإمام الأشعري الأولي المرحلة الاعتزالية التي يجسدها كتابه " اللمع " الذي يحاول فيه التوفيق بين أهل السنة والمعتزلة، والثانية مرحلة التأويل التي اشتهر بها وصاغ فيها مذهبه المنتشر في مصر والمغرب العربي وتركيا..أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة أهل السنة التي يجسدها كتاباه "الإبانة عن أصول الديانة" و"مقالات الإسلاميين" وفيها يعود إلي مذهب أهل الحديث على طريقة الإمام أحمد بن حنبل.

كما كان الحاج رشاد صاحب موقف معارض للتصوف على طول الخط باعتباره طريقا يناقض التوحيد، وكان دائم النقد للتصوف ولم يكن يلتزم في هذا الهدوء بل كان يرى أن خطر انحراف الصوفية أشد على الأمة من السكوت عنها...وكان مجلسه لا يخلو من النقد والتندر بل والتجريح بالإمام الشعراني وكتابه طبقات الشعراني الذي كان يشنّع بما يراه فيه من تجاوزات وشطحات..

وكان له موقف سلبي من المذهبية ومن اتباع المذاهب والتعصب لها وربما كان هذا سبب اقتراب الشيخ عبد العزيز بن راشد النجدي منه فالنجدي هو صاحب تيسير الوحيين الذي يرفض فيه المذهبية ويدعو للتعامل المباشر مع المصادر، كما أنه- النجدي- صاحب الطواغيت المقنعة التي هي في رأيه المذاهب!

***

لم يوثق الحاج رشاد غانم لنفسه ولم يهتم بأن يكتب أو يدّون وليس له تراث مكتوب سوى مقدمته لكتاب تيسير الوحيين بالاقتصار على القرآن والصحيحين لعبد العزيز النجدي المطبوع في مكتبة الإمام ( كتبها بالاشتراك مع الحاج سعد خميس) وكذلك بعض التعليقات البسيطة في مجلة ( الهدي النبوي ) التي كانت تصدرها جماعة أنصار السنة أيام الشيخ حامد الفقي قبل أن تتوقف وتصدر بدلا منها مجلة (التوحيد).

وقد كان الحاج رشاد يرى أن دوره الحقيقي ليس في إنشاء التنظيمات الإسلامية أو التعصب لبعضها ضد البعض وإنما في توجيه وتربية العاملين في الدعوة الإسلامية وتعريفهم بالمنهج السلفي على اختلاف الجماعة أو التنظيم الذي ينتمون إليه فكان من أوائل من تصدوا لتيار العنف فانتقد مجموعة الفنية العسكرية وأبرز رموزها في الإسكندرية وقتها طلال الأنصاري وكان يتهمهم بالشطط وقلة العلم ..وكان له موقف حازم وحاد من التكفير أو استباحة الدماء..ولما قام شباب الفنية العسكرية بالعنف وكانوا من قبل يترددون على مساجد أنصار السنة وقف الرجل مدافعا عن منهج الجماعة وشارك في مناقشات موسعة مع مندوبين عن وزير الداخلية سيد فهمي لبيان براءة أنصار السنة من التكفير واستباحة الدماء وكانت له كلمة مسموعة لما عرف به من استقلالية وإنصاف.

كما انتقد الإخوان المسلمين لما رآه إغراقا في السياسة على حساب الدعوة والاهتمام بالعلم الشرعي وكان دائما ما يوجه بعض أبنائهم ممن يحضرون مجلسه إلي ضرورة الاهتمام بالدعوة وعدم الانجرار وراء السياسة.

ورغم أنه كان سلفيا إلا أنه لم يتورع عن أن ينتقد الشباب السلفي الذي قاد العمل السلفي في السبعينيات وكان يراهم أطفالا مقلدة ومن دون فهم للمدرسة السعودية الوهابية وللمذهبية الحنبلية..كما دار بينه وبينهم خلاف . حيث كان يرفض فكرة المهدي المنتظر ويشكك في أحاديثه..وساند الشيخ عبد المعطي عبد المقصود في

إصدار كتاب بهذا المعني .وهو الكتاب الذي أشعل معركة بينه وبين التيار السلفي تولى فيها الرد عليه الشيخ محمد إسماعيل المقدم أبرز رموز السلفية .

***

نذر الحاج محمد رشاد غانم معظم حياته للعلم ولم يتزوج إلا متأخرا فلم ينجب إلا بنتا واحدة ( فاطمة الزهراء وتعمل طبيبة ) وحين توفي ( ١٩٩٢ ) خلّف مكتبة زاخرة بكتب التراث تحتاج من يعيد ترتيبها وتصنيفها والاستفادة مما تحويه من مئات المخطوطات والكتب النادرة التي ترسم – فضلا عن قيمتها- مسار حركة الفكر الإسلامي في القرن العشرين، خاصة الفكر السلفي.

## فتحي يكن ..والتساقط على طريق الدعوة!

من يعرف تاريخ الحركة الإسلامية لابد أن يتوقف كثيرا أمام شخصية هذا الرجل وأفكاره. ومن يدرس حياته وما انتهى إليه موقعه السياسي ستتأكد له سنة من سنن الله في الحركة الإسلامية تقضي بأن كل من كان متشددا في أفكاره عنيفا في خصومته مع المختلفين فيها ومعها كان الأقرب إلي الزلل والوقوع فيما كان يأخذه علي مخالفيه بل والخروج علي الحركة نفسها بعدما كان سيفا مشرعا ضد كل من توجه إليه هذه التهمة حتى ولم تثبت بحقه!

***

الأستاذ فتحي محمد عناية أو فتحي يكن ( نسبة إلي جده لأمه ) أشهر رموز الحركة الإسلامية في لبنان وربما العالم الإسلامي في العقود الخمس الأخيرة، ولد في التاسع من فبراير عام ١٩٣٣، وكان من الرعيل الأول بين مؤسسي الحركة الإسلامية في لبنان، والتي نشأت في عقد الخمسينيات متأثرة بجهود الإخوان السوريين وعلى رأسهم الشيخ مصطفي السباعي. وكان أول مستشار – أمير - للجماعة الإسلامية في لبنان الفرع القطري لتنظيم الإخوان المسلمين.

ورغم أنه جمع بين الفكر والحركة فقد غلبت علي الأستاذ فتحي يكن النزعة الفكرية على العمل الحركي، خاصة بعدما حصل علي الدكتوراه في اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وتطور الحال بعد ذلك فأسس مع زوجته جامعة إسلامية خاصة ( جامعة الجنان في طرابلس )، وزوجته هي ابنة خاله الداعية الأستاذة مني حداد يكن. وهي من القليلات بين نساء الحركة اللاتي عرفن بجهدهن الفكري والدعوي.. وله منها أربع بنات وولد.

***

وتعد كتابات فتحي يكن في الدعوة والحركة من أهم ما شكل عقل ووعي الحركة الإسلامية في العقود الثلاث الأخيرة ليس في لبنان وحدها بل وفي معظم أنحاء العالم الإسلامي وخارجه أيضا، وساعد علي ذلك أن كثيرا مما كتبه كانت الحركة تدرسه في أطرها التنظيمية والتربوية الخاصة فضلا عن توسعها في نشره في فضاء الدعوة العام.

للأستاذ فتحي يكن كتب كثيرة معروفة مثل: مشكلات الدعوة والداعية، وكيف ندعو إلى الإسلام؟، ونحو حركة إسلامية عالمية واحدة، وحركات ومذاهب في ميزان الإسلام، ونحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، والمناهج التغييرية الإسلامية خلال القرن العشرين، والشباب والتغيير، و الموسوعة الحركية ....لكن كل من انتسب للحركة أو درس تاريخها سيتوقف كثيرا أمام بعض كتبه التي تحمل بصمات منهجه ومنها: الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، وأبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، وقطوف شائكة من حقل التجارب الإسلامية و المتساقطون على طريق الدعوة وماذا يعني انتمائي للإسلام.

في هذه الكتب تبدو روح الشهيد سيد قطب أوضح ما تكون، ويتجلى صدى أفكاره التي تدعو الحركة الإسلامية إلي القطع مع تصورات مجتمعاتها والانقلاب عليها في الروح والتصور والسلوك، كما تشرح متون قطب التي تتبنى المفاصلة مع الخصوم والاستعلاء عليهم بالإيمان بما يؤسس لعزلة الحركة الإسلامية عن مجتمعها.

في السبعينيات من القرن الفائت وفي فورة الصحوة الإسلامية كان الأستاذ فتحي يكن ينشر في مجلة الدعوة لسان حال الإخوان المسلمين في مصر سلسلة متصلة من المقالات تحمل عنوان ( ماذا يعني انتمائي للإسلام ) طبعت بعد ذلك مرات عديدة في كتاب يحمل العنوان نفسه، وكان له أثر سلبي على الحركة مازالت تحتاج إلي عقود أخرى حتى تمحوه وتتعافى منه. فقد كان هذا الكتاب تحديدا من أسوأ ما

أنتجته أدبيات الحركة الإسلامية في نزعتها للتوحد مع الإسلام وعدم التمييز بين الإسلام كدين وبين رؤيتها الخاصة واجتهادها البشري في فهمه. ومن ثم كان مسئولا عن موقف التشدد حد التكفير غير الصريح لكل من يختلف معها. فوفق ما كتبه الأستاذ يكن لم يكن هناك فارق بين "ماذا يعني انتمائي للإسلام" و"ماذا يعني انتمائي للإخوان"؟

كان الأستاذ فتحي يكن قاسيا في موقفه ليس من خصوم الحركة فقط بل ومن المختلفين معها أو حتى داخلها، وأزعم أنه كان مسئولا بكتاباته عن ضيق صدر الحركة الإسلامية تجاه الاختلاف والتعددية عموما. وكانت كتاباته ( خاصة كتابه : المتساقطون علي طريق الدعوة ) تمتلئ قسوة وعنفا فكريا مع كل من يختلف مع الحركة، وتنضح سخرية وشماتة ممن انتهت علاقتهم بالحركة حتى ولو بسبب خلافات مشروعة أو اختلافات في وجهات النظر.. لم يكن الأستاذ فتحي يؤمن بالاختلاف في الحركة أو حولها، كانت الحركة عنده شعب الله المختار..وكان يصف كل من يختلف معها ب"المتساقطون"!

***

ورغم أنه عمّر طويلا في قيادة الحركة في لبنان – الجماعة الإسلامية- إلا أنه لم يمكث حتى غادرها إثر خلافات تنظيمية. ليس لدى معطيات كاملة عن تفصيلات الخلاف داخل الجماعة الإسلامية والتي انتهت به خارجها، وإن كان المؤكد لدي أن الأمر يتعلق بموقفه من الشورى التي يراها غير ملزمة ومن ثم فلا يلتزم بها خاصة وأنه ربما كان يرى نفسه أكبر من الشورى أو أن الجماعة تتجلى فيه. ولا أريد أن أتوقف عند أمور تنظيمية ربما صارت من أسرار الجماعة وأسرار الأستاذ يكن نفسه..ليس هذا المشكل الآن وإنما المشكل في أن الأستاذ فتحي يكن حين غادر

الحركة الإسلامية لم يغادر منهجه في التعامل مع الخصوم والمختلفين والذي يقوم على تجريدهم من أي أساس للشرعية.

***

فمنذ أن غادر الأستاذ فتحي يكن موقع المسؤولية في الجماعة عام ١٩٩٣ وهو يتبنى مواقف سياسية لا تتموقع إلا في الخط السياسي المضاد لجماعته حتى ولو كان في موقفها الصواب الذي يرتجي للحركة الإسلامية ولأهل السنة والجماعة ولعموم لبنان.

لن أقف أمام مواقفه السياسية التي يناوئ فيها جماعته من مثل ترشحه أو دعمه لمرشحين ينافسونها في الانتخابات البرلمانية مثلما فعل حين قرّرت الجماعة مطلع عام ٢٠٠٥ مقاطعة الانتخابات، فأعلن حرمة ذلك شرعاً، ودعم ترشيح أحد أقربائه بطرابلس ..فهذا مما قد يفسر أو يؤول. ولكن ما يستحق التوقف عنده هو موقفه الأخير الذي انحاز فيه صراحة ورمي بتاريخه الحركي والدعوي وراء مجموعة ٨ آذار أو التحالف الشيعي الموالي لسوريا وإيران.

كان اغتيال الرئيس رفيق الحريري أكبر ضربة نالها السنة في لبنان، وكان من آثارها العكسية انسحاب سوريا اضطرارا من لبنان بعدما اشتد رفض الشارع اللبناني لها..لقد صار التحالف السوري الإيراني لأول مرة معزولا تماما عن المحيط السني اللبناني. فجاء الأستاذ يكن ليؤسس في مايو الماضي ما سمّي بـ "جبهة العمل الإسلامي" وهو تحالف يضم كل الموالين للنظام السوري، ليصبح جزءاً من التحالف لإيراني السوري على الساحة اللبنانية، بالضد للتوجهات السنية التي اجتمعت على رفض تمكين هذا التحالف من إكمال السيطرة علي لبنان كساحة إضافية مع العراق في إدارة معاركها وصراعاتها.

***

يقبل الأستاذ فتحي يكن أن يكون محللا سنيا للتحالف الإيراني السوري ( مع أن العلاقة صارت استلحاقا إيرانيا للنظام السوري وليست تحالفا معه) ويسمح باستعماله كرمز إسلامي سني بفضل سابقته في تأسيس الجماعة الإسلامية، من أجل تسويق هذا التحالف وتعويم مواقفه في الشارع الإسلامي السني..وهو يفعل ذلك متعمدا أن يغطي علي خلافاته مع جماعته أبرز تنظيمات الحركة الإسلامية السنية في لبنان..وهو يأتي من مقره في طرابلس إلي ساحة الشهداء في بيروت لإمامة الصلاة المشتركة بين الشيعة والسنة معمّيا علي حقيقة الموقف من أن هناك انقسام وفرز طائفي حقيقي تعيشه لبنان أن هناك تحالفا من المعارضة الشيعية مع إيران وسوريا يروم ليس مجرد إيقاف المحاكمة الدولية لقتلة الحريري فحسب بل وتحويل لبنان إلي فناء خلفي لهذا التحالف. وليته كان تحالفا حقيقيا يقود الأمة في مواجهة المشروع الإمبريالي الأمريكي وإنما هو مشروع براجماتي انتهازي طائفي لا يرى أبعد من ذاته، وهو على استعداد دائما لأن يقايض بالأمة كلها في سبيل مصالحه الخاصة وما العراق وما يجري فيه عنّا ببعيد.

## الظواهري وخطاب "حال" القاعدة! [8]

تستحق خطابات أيمن الظواهري الرجل الثاني في تنظيم القاعدة التوقف عنده كثيرا بالتحليل والدراسة، وتتجاوز أهمية الخطاب المعنون بـ (خمسة أعوام على احتلال العراق) مضمونه وما تطرق إليه من قضايا، خاصة ما يمكن أن يكشف عن طبيعة العلاقة بين القاعدة وإيران والتي وصلت بهذا الخطاب إلى مرحلة المواجهة الصريحة (تحدث الظواهري عن تحالف إيراني أمريكي على حساب السنة العرب من شأنه سيطرة إيران على جنوب العراق والمنطقة الشرقية للسعودية وصولا إلى جنوب لبنان )، كما تتجاوز أهميته ما يؤشر إليه من استقرار الوضع الأمني لقيادات القاعدة وشعورها بدرجة الأمن تتيح لها متابعة دورية لمجريات الأمور في العالم الإسلامي والتعليق عليها، فضلا عما يبدو واضحا من تطور الآلة الإعلامية للتنظيم المطارد بحيث تأتي الرسائل منتظمة إلى حد ما وواضحة وتتمتع بجودة تقنية لا بأس بها.

أتصور أن أهمية الرسالة الأخيرة للظواهري أنها تأتي لترسخ تقليدا أخذ شكل الثبات في العامين الأخيرين بحيث تطل من خلاله القاعدة بشكل شبه دوري لتعلن للعالم رأي التنظيم فيما يستجد من الأحداث والمناسبات المهمة خاصة ما يتصل منها بالعالم الإسلامي، وذلك وفق أهمية الحدث أو المناسبة ورمزيته وحسبما تسمح به الظروف الأمنية.

ومن ثم يمكن قراءة رسالة الظواهري ( خمسة أعوام على احتلال العراق ) على مستويين يتكاملان في بيان تطور خطاب القاعدة واستراتيجيتها يتعلق

---

(٨) نشرت في نهاية ٢٠٠٦ أثناء تصاعد الجدل حول تفاوض القاعدة مع إيران.

المستوى الأول باستراتيجية تعامل القاعدة مع العالم فيما يتصل الثاني باستراتيجية إدارتها الداخلية للتنظيم.

***

المستوى الأول الذي يمكن أن نقرأ فيه رسالة الظواهري الأخيرة وما سبقها وربما ما سيليها من رسائل هو مستوى عام يتصل باستراتيجية التنظيم في علاقته بالعالم؛ حيث تسعى القاعدة إلى تقديم نفسها باعتبارها قطب المواجهة المفتوحة والشاملة وغير القابلة للتفاوض مع الولايات المتحدة، وإذا كانت الولايات المتحدة كما يقدمها خطاب القاعدة هي (عدو الأمة) و زعيمة العالم الغربي الصليبي والتي تريد الانفراد بقيادة العالم وإخضاعه لسياساتها ومصالحها، فإن القاعدة هي القطب الثاني الذي يتولى عبأ مواجهتها ومنازلتها بطول العالم وعرضه.

وفي هذا السياق ، سياق المواجهة بين قطبين للصراع يصبح طبيعيا أن يكون هناك ما يمكن أن نسميه بخطاب "حال القاعدة" في مقابل وعلى غرار خطاب حال الاتحاد الأمريكي والذي يقدمه أسبوعيا الرئيس الأمريكي وكلاهما يعرض الموقف من القضايا والأحداث ذات الطابع الاستراتيجي. وهنا يمكن أن نلحظ الذكاء والحنكة التي يتمتع بها الظواهري في اختيار أهم القضايا والأحداث الاستراتيجية التي تهم مجمل الأمة الإسلامية أو تلك التي اصطلح على تسميتها بـ ( قضايا الأمة)، لذا سنلاحظ أنه خصص خطابه الأخير في مجمله للتعليق على ذكرى مرور خمس سنوات على احتلال العراق ( هل فعلها أي من الزعماء العرب؟ ) ويعرج بشكل أكثر تفصيلا وفي لغة استراتيجية لقضية إيران وعلاقتها بالعالم العربي السني وتمددها في مناطق فراغه، بل وسنراه يعرج على قضية أزمة الخبز وإضرابات عمال شركة الغزل والنسيج في مدينة المحلة وهي قضية غير سياسية ومما لم يكن له أولوية في أجندة القاعدة أو حتى غيرها من الجماعات الإسلامية فقط لأنها صارت تحتل صدارة المشهد في بلده مصر (ولها دائما أولوية

في خطاباته)، فإذا به يعطي للقضية الاقتصادية الاجتماعية بعدا سياسيا بل وعالميا، ويربطها بذكاء بصلب مشروع تنظيم القاعدة حين يرجع الأزمة كلها إلى ما يعتبره مشروعا أمريكيا لتجويع الأمة تتواطأ فيه الأنظمة الحاكمة ( العميلة بنظره ) مع أعداء الأمة، ثم يربط في ذكاء مرة أخرى بين أزمات الأمة في أكثر من بلد مؤكدا على وحدتها فيقول أن من جوّع أهل مصر هو من شارك في حصار أهل غزة وتجويعهم!.

إن الظواهري يحاول حشد الشارع العربي وراءه أو يحاول استعادته من الانشغال بتفصيلات الأزمات الاقتصادية والاجتماعية إلى الاهتمام بالسياق الأكبر لها، ومن ثم فهو يحاول بمهارة أن يمد مشروعه بوقود جديد يغذي مواجهته سواء مع الأنظمة الحاكمة في العالم العربي أو مع الولايات المتحدة. ولكن دون تعسف أو تمحل يوقع به في دائرة الاتهام بالانتهازية ومحاولة السطو على نضال العمال والحركات الاحتجاجية، فالرجل أبقي نفسه وتنظيمه بعيدا ولم يدّع أي دور أو فضل في هذه النضالات.

***

المستوى الثاني لقراءة رسائل الظواهري وخاصة رسالته ( في الذكرى الخامسة لاحتلال العراق ) فهو يتصل بتنظيم القاعدة نفسه وطبيعة العلاقات التي تحكمه، فالتنظيم الذي استطاع تصدر واجهة العمل الجهادي المسلح في العالم، مر في عمره القصير (أكمل عشر سنوات في فبراير الماضي) بتطورات كبيرة حيث شهد عددا من التحالفات تطورت إلى الاندماج مع عدد من التنظيمات الجهادية المحلية وهو ما تولد عنه فروع محلية وإقليمية تحمل اسم القاعدة ( تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، القاعدة في بلاد الشام، القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي..) ولقد أدت هذه التطورات المتسارعة إلي أن يفقد التنظيم مركزيته ويتحول إلى ما يشبه الفكرة التي ينتشر وكلاؤها في مناطق مختلفة، ومن ثم صار هذا التنظيم غير

المركزي بحاجة ماسة إلى متابعة دورية لضبط خطه أو توجهه الفكري إذا ما اعتبرنا أن التحولات التي ذكرناها تجعله ضبطه تنظيميا صعبا إن لم يكن مستحيلا.

وفي هذا الوضع يأتي أيمن الظواهري قائدا ومنظرا أيديولوجيا يمكنه أن يقوم بهذا الدور بامتياز؛ فهو الرجل الثاني في هرم التنظيم بعد زعيمه الشيخ أسامة بن لادن وصاحب التأثير الأكبر في التنظيم سواء في تحويله من مجرد فكرة إلى تنظيم محكم أو في قراراته وتطوراته الكبرى، كما أنه يبدو المؤهل الأول للعب هذا الدور بسبب التطورات داخل التنظيم في السنوات الأخيرة حيث شهدت القاعدة غياب عدد من القادة الكبار الذين كانوا يمدون التنظيم بذخيرته الفكرية والشرعية ويرسمون له استراتيجيته ويحددون له أيديولوجيته، فغاب عن تنظيم القاعدة بالقتل أو الاعتقال أو المراجعات الفكرية والفقهية عدد من أهم منظريه وقادته الأيدلوجيين مثل أبو محمد المقدسي وسيد إمام الشريف وأهمهم على الإطلاق أبو مصعب السوري صاحب كتاب دعوة المقاومة الإسلامية العالمية.

إن التطورات الداخلية في تنظيم القاعدة مسئولة إلى حد كبير عن الظهور المتواصل والمنظم للظواهري كما يذهب إلى ذلك عدد من المختصين (مثل الباحث الأردني محمد أبو رمان)، فتوسع القاعدة كتنظيم عالمي يفرض على قيادته( ممثلة في الظواهري) العمل باستمرار على بيان الخط الأيديولوجي للتنظيم وتطويره وضبطه كلما استدعت الحاجة وخاصة في الأحداث والمناسبات الفارقة أو ذات الأهمية الرمزية، ويزيد من ضرورة ذلك تآكل طبقة المنظرين والأيديولوجيين في التنظيم وغياب الكثير منهم، إضافة إلى ضعف التنظيمات أو المجموعات الجديدة المندمجة مع القاعدة وعدم توفرها على نفس الخبرة السياسية ونفس متانة البناء الأيديولوجي الذي وصل إليه التنظيم الأم.

وفي هذه الظروف يتعزز دور أيمن الظواهري وموقعه داخل تنظيم القاعدة كمنظر له ومحدد لتوجهاته بل وصانع لأيديولوجيته في مقابل استقرار أسامة بن لادن على رأس التنظيم كقائد له كاريزميته وحضوره الرمزي محل الاتفاق والإجماع بين أعضاء القاعدة ومحازبيها.

# الحركة الإسلامية الموريتانية..الإجابة على سؤال التحديث[9]

ما الذي يمكن أن تفعله حركة إسلامية في بلد كموريتانيا؟ بل وربما ما الداعي لوجود حركة إسلامية فيها من الأصل؟

كانت هذه بعض التساؤلات التي تلح على وعلى أي وافد على هذه البلد التي أحسب أنها كانت آخر بلد يظن أنها بحاجة إلي حركة إسلامية!؛ فموريتانيا بلد يضرب فيها الإسلام والتدين بجذور عميقة؛ فأهله كلهم مسلمون بل ومن أهل السنة وعلى المذهب المالكي وهي حالة نادرة من التجانس الديني! كما لم تعرف الدولة الموريتانية ذلك الجدل الذي شهدته الدول العربية الأخرى بشأن هويتها إذ اتفق أهلها على أنها "إسلامية" وكتب ذلك نصا صريحا في الدستور. هذا من حيث الشكل؛ أما على مستوي المضمون فحدّث عن إسلام الموريتانيين والتزامهم الديني ولا حرج!

فالشعب الموريتاني من أكثر الشعوب تدينا. لا تكاد تجد فردا لم يتخرج من "المحضرة" إحدى مؤسسات العلم الديني التقليدية نادرة المثال؛ ومن ثم فمن النادر أن تجد من لا يحفظ أجزاء من القرآن ( إن لم يختمه كاملا )..وربما كانت موريتانيا من البلاد القليلة التي لا يجرؤ فيها الناس على انتهاك حدود الدين علنا أو يخلوا بالعبادات والشعائر..ولديهم مثل يقول: أنواع الكفر ياسر- أي كثير- دون ترك الصلاة!

وقد حذرني صديق من أن أستدعي صورة العلماني في المشرق عند الحديث عن العلماني في بلاد الشناقطة.. فالمثقف " العلماني " قد لا يقطع حديثه معك إلا لأداء الصلاة! ونبهني آخر إلي أن الرئيس المنتخب يمكن بالمعايير

(٩) نشرت عقب أول زيارة لموريتانيا في نهاية مارس ٢٠٠٧ كانت بغرض التعرف على موريتانيا ما بعد التجربة الديمقراطية والاقتراب من الحركة الإسلامية هناك والتي تكاد لا توجد عنها أدبيات مكتوبة.

المشرقية أن يكون إسلاميا فهو رجل ملتزم دينيا مقدم في طريقة صوفية يمكن أن تصادفه جوارك في إحدى صلوات الجمعة التي يؤديها في مسجد يؤمه الشيخ أحمد فال ولد صالح المحسوب على الحركة الإسلامية والذي اختير وزيرا للتوجيه الإسلامي في الحكومة الجديدة!

***

طوال رحلتي لموريتانيا وأنا أحاول الإجابة على سؤال الوجود..لماذا حركة إسلامية في هذا البلد وماذا يمكن أن تفعله أو تقدمه لها؟ وكان أول مفاتيح الإجابة حين وقعت على شريط غنائي أصدرته حركة الإصلاحيين الوسطيين( الإخوان المسلمين ) بمناسبة دخولها سباق الانتخابات البرلمانية في ديسمبر الماضي (٢٠٠٦)!

الألبوم الغنائي كان يدور حول الانتخابات وأهميتها، وهو- في مجمله- يحث الناس على المشاركة في الانتخابات وأن يصوتوا للتيار الإسلامي..وتقول بعض كلماته: زرك يلناخبين..زرك لناخبات ( أي صوتوا ) ..اعل لصلاحيين.. اعل لصلاحيات. لقد أحدث الألبوم تأثيرا كبيرا وتناقلت الصحف أخباره والتعليق عليه فصار محط حديث الناس؛ فهو أول ألبوم تصدره الحركة وتتبناه بعدما كانت تعتمد فيما قبل على إعادة إنتاج تراث الأناشيد الإسلامية المشرقية ذات الطابع النضالي التعبوي الذي يفيض بمعاني الجهاد والتضحية من اجل الدعوة.

الألبوم كان – كما يبدو- بسيطا في كلماته التي كتبها أحد أبناء الحركة باللهجة المحلية ( الحسّانية )، وهي كلمات هادفة ليس فيها ما يجرح الأخلاق بل هو يحث الناس على الإيجابية..وأداؤه الفني كان راقيا خاصة وأن من قام فيه بالغناء واحد من كبار الفنانين الموريتانيين وهو الفنان سدّوم ولد أيد الذي ينحدر من أسرة فنية معروفة وهو ما أعطي للألبوم انتشارا واسعا.. ورغم ذلك فقد أثار

على الحركة الإسلامية ثائرة التيارات السلفية والتقليدية بل وربما مجمل المجتمع الموريتاني.

***

لا يمكن فهم الضجة التي أثارها الألبوم الغنائي الأول للحركة الإسلامية في المجتمع الموريتاني إلا بالتعرف على موقف هذا المجتمع من الفن وأهله..فالفن في موريتانيا هو مهنة متدنية للغاية ينظر إليه باعتباره مناف للورع والالتزام وقرينة للتهتك وسوء الخلق ولا تمارسه سوى الطبقة الاجتماعية الأقل شأنا ومكانة واحتراما بين الطبقات الاجتماعية التي يتشكل منها المجتمع ( أعلاها طبقة العلماء والعسكر وأهل السياسة وأدناها العبيد)..وتنحصر مهنة الفن في أسر معينة تتوارثه باعتباره مصدر رزقها ولكن ينظر إليها بنوع من الازدراء وعدم الاحترام..فالمجتمع يرى الغناء طاردا للتدين ولو كان غناء محافظا؛ وهو في مجمله محافظ إذا ما قورن بمثيله في المشرق!

وفي قضية العلاقة بالفن يعيش المجتمع الموريتاني حالة من الثنائية أو ربما الفصام تستحق التأمل، فهو شعب يحب الطرب ولكن يراه خارما للمروءة، ويقبل على الاستماع له ولكن دون أن يجاوز فكرة المتعة المؤقتة..فهو مجتمع يحمل في داخله ممانعة ضده قوية تحول دون التطبيع معه! لذلك فهو لا يتعاطى الفن علانية فضلا عن أن يقبل ممارسته، وكثيرون حين يشتاقون للسماع يذهبون إلي مجالس الغناء ملثمين يستمتعون به سرا ثم يرفضونه علنا! وما زال المجتمع متأثر إلي حد كبير بموقف أهل الزوايا والعلماء التقليديين الذين يقدمون رؤية دينية متشددة في مسائل الغناء تذهب إلي تحريمه أو على الأقل النظر إليه باعتباره منافيا لأخلاق التدين، رغم أنهم في جانب آخرون يجعلون المعرفة بالأصوات الموسيقية من شروط العلم بالقرآن والتلاوة!

***

في هذا السياق صاغت الحركة الإسلامية موقفها من الغناء والفن عموما والذي اختلف عن موقف مثيلاتها من الحركات الإسلامية المشرقية إلي حد التناقض، ففي حين كانت الحركة الإسلامية في المشرق تنعي على مجتمعاتها ما تطلق عليه "التفسخ" و"الانحلال" والغرق في مستنقع الفن "الآسن" كانت الحركة الإسلامية الموريتانية ترى نفسها بإزاء مجتمع تقليدي يعيش حال تشدد بل واحتقار للفن! ، وفيما ذهب الإسلاميون المشارقة – في أشد حالاتهم اعتدالا- إلي تضييق ما وسعّته مجتمعاتهم من ألوان الفن فقد وضعوا شروطا وضوابط لتقديم فن آخر " بديل " أو " ملتزم "!، كان هم الإسلاميين الموريتانيين تفكيك الممانعات التقليدية للمجتمع الموريتاني والتي تحول دون التطبيع مع الفن وأهله! وهو عمل تحديثي بامتياز إذا ما قرأناه في سياق طبيعة المجتمع الموريتاني التقليدي.

ربما كان موقف الحركة الإسلامية من الفن مصدره قناعة حقيقية بدور الفن وأهميته في التعبير عن رؤيتهم، ولكنه كان أيضا تعبيرا عن تمرد مكتوم على سلطة مجتمع الزوايا والعلماء التقليديين الذي يحتكر الدين، والذي أعلن موقفه من الفن باعتباره مرفوضا شرعيا واجتماعيا!.

لم يدخل الإسلاميون الموريتانيون معركة الفن، أو بالأحرى معركة تحديث المجتمع عبر الفن، دفعة واحدة، بل بدأوها تدريجيا وبحساب..فقبل عقدين كان شباب الحركة يستوردون الأناشيد الإسلامية من المشرق تفاديا للحساسية من الغناء المحلي الذي هو مظنة سوء الخلق ونقص المروءة، وكان الطابع الحماسي والثوري للأناشيد المشرقية يمثل ساترا واقيا من النقد المتوقع أن يوجهه العلماء والشيوخ حين يرون الشباب " الإسلامي" وهو يتعاطى الغناء!.فكان الإنشاد أول خطوات الحركة الإسلامية الموريتانية لتفكيك ممانعة مجتمعها للفن.

وعبر الحركة الإسلامية التي استدعت الفن في حفلاتها وتجمعاتها تقبّل المجتمع الموريتاني الفن في صورة أناشيد لرموز الفن الإسلامي المشرقي: أبو

مازن وأبو راتب وأبو الجود وأبو البشر وموسي مصطفي...وتنقل ما بين الأنشودة التي تعتمد الدف والتي تحتاط دينيا فتتجنبه! وفات هذا النوع من الفن من ممانعة المجتمع التقليدي الذي لم ينظر إلي أصحابها بازدراء كما كان يفعل مع فنانين مشارقة مثل فريد الأطرش عبد الحليم حافظ وصباح ووردة ..وغيرهم ممن يسمع لهم ويتمتع بطربهم ويظل ينزلهم في منزلة دنيا! فالفن مهما كان ممتعا يظل طبقا لهذا المجتمع حراما أو مكروها وأهله مهما أسعدونا يظلون في منزلة اجتماعية اقل وأدنى.

***

دائما ما كانت الحركة تنظر إلي تشدد مؤسسة العلماء والزوايا من الفن باعتباره طبيعيا في سياق طبيعة المجتمع البدوي والصحراوي، لذلك لم تضع - في بداية نشأتها- موضوع تطبيع موقف هذا المجتمع التقليدي من الفن في سلم أولوياتها ومن ثم لم تفتح ملفه كاملا.

فلما قوي عودها وبدأت الدخول في مقتضيات بناء الدولة ومنها العمل العام والترشح للانتخابات؛ بدأت تسعي إلي تقديم نموذجها للتدين الخاص بها والذي يمكن أن يميزها عن التدين التقليدي المهيمن على المجتمع، وكان نموذجها هو النموذج المتمدين من التدين؛ نموذج يسعى إلى تأطير الهم الإسلامي حتى يصبح حاضرا في الحياة العامة وليس في الزوايا فقط، ويستطيع أن يتفاعل مع مفردات الهم اليومي للناس ومن بينها الغناء والفن ويحاول أن يقول للمتدينين أن الفن ليس كله حرام، وأن المجتمع الحديث لا يستغني عن الفن وأن الحل في استدعاء الفن إلي مساحة التدين وأهله بدلا من أن يظل منبوذا لا يجد له مكانا تحت سقف الدين وفي أوساط المتدينين.

في فترة ما بعد التأسيس ودخول الحركة في العمل العام والاشتباك مع المجتمع والتدافع مع خصومها وكثير منهم تقليديون أو يستظلون بمظلة مجتمع

الزوايا والعلماء التقليديين، أدخلت الحركة الإسلامية كتابات الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي والدكتور حسن الترابي والشيخ راشد الغنوشي..وغيرها من الكتابات الإسلامية التي تنتمي إلي ما يعرف بالإسلام المتمدين وليس البدوي (والتعبير للغزالي وهو شائع بين الإسلاميين الموريتانيين!).

وفي الوقت الذي كان إسلاميو المشرق يضعون تحديا يتمثل في التضييق من حضور الفن أو ضبطه في مشروع المستقبل، كان الإسلاميون الموريتانيون يتحركون بخطى حثيثة لجعل الفن جزء من حياة الناس، فأصدروا لأول مرة شريط غنائي باللهجة المحلية وبأداء أشهر فنان موريتاني ( سدّوم )، وبعدما كان المتدين يفقد سمعته وقدرته على التأثير إذا ما دخل باب الغناء صارت الحركة الإسلامية تجعل من فنان شعبي مثل سدّوم ولد أيد فردا مقبولا بل ومرحبا به إسلاميا..وهي بهذا لا تتحدى فقط الموقف الديني التقليدي من الفن بل وتضرب التراتبية الاجتماعية فتعيد الاعتبار لطبقة اجتماعية شبه منبوذة أو متدنية مثل الأسر الفنية!

***

تدرك الحركة الإسلامية الموريتانية أنه إذا كان للإسلاميين شرعية دينية في كل البلاد العربية، فإنهم لا ينفردون بها خاصة في بلد مثل موريتانيا حيث أن هناك من يقتسم معهم هذه الشرعية وينافسهم فيها بل ويسبقهم بقوة كما هو الحال في مجتمع الزوايا وطبقة العلماء التقليديين. وفي سياق هذه المنافسة يدرك الإسلاميون الموريتانيون أن تميز حركتهم وسبقها لن يأتي إلا عبر تقديمها نموذجا مدنيا للإسلام عكس ما يقدمه الآخرون..فاختارت تمدين التدين في بلادها مشروعا لها تسير فيه ولكن بهدوء حتى لا يتمنع المجتمع مع خطابها. لذلك فهي وإن لم تتراجع أمام النقد الذي طالها بسبب الشريط الغنائي فإنها لم تفرض فرضا وتركت الخيار لأعضائها وفروعها المحلية في تبني الشريط أو تركه دون التخلي عنه.

كما تعرف الحركة الإسلامية الموريتانية أنها في مجتمع متدين أكثر من معظم المجتمعات العربية الأخرى، وأنها لن تضيف جديدا في مساحة العبادات والأخلاق والعناية بالقرآن والسنة والتراث، ومن ثم فهي حددت مجال إسهامها في مساحة التمدين وما أسمته ترقية الخطاب الإسلامي...إضافة إلي الحركية التي تعطي للأفكار والقيم الدينية القدرة على الحضور والتأثير في حياة الناس.

ليس لدى الحركة في موريتانيا مفكرون بالمعنى التقليدي خاصة وأنها حركة شابة نسبيا ( نشأت في منتصف السبعينيات ) لكن الملاحظ على كتابات وأدبيات رموزها (أشهرهم جميل ولد منصور والمختار الشنقيطي ومحمد غلام ولد الشيخ) هو روح التحديث ومحاولة إحداث تصالح بين الثقافة الدينية والواقع الحديث خاصة إذا ما وضع خطابهم في سياق المجتمع الموريتاني.

لاحظت مثلا عبر نقاشات مطولة أن أشهر المحاضرات التي يتذكرها شباب الحركة الإسلامية محاضرة قديمة لغلام ولد الشيخ عن الإسلام والفن، وهي محاضرة استدعى فيها تراث القرضاوي والغزالي والترابي ومحمد عمارة في هذه القضية وتحاول إيجاد حل شرعي في موضوع الفن يقول للناس أن ما تمارسونه سرا هو حلال شرعا.

لقد قاد الإسلاميون عملية تفكيك ممانعة المجتمع الموريتاني تجاه الفن، حين قاموا عمليا بإصدار شريط غنائي بالدارجة الحسّانية بلسان أشهر فنان شعبي (سدّوم ولد إيد)، وكانوا قبلها قد رحبوا بفنانة أخرى التزمت بين صفوفهم وصارت تغني مع الأخوات في فاعلياتهم.

على العكس من مجتمعهم لا يرفض الإسلاميون الموريتانيون الفن بل ويعتبرونه عملا نافعا مثله مثل أي عمل آخر، ويرون أن من الخطأ الاستمرار في نهج مجتمعهم تجاه الفن، إذ ليس من الصواب تضييق الفقه أمام الفن وأهله إلى درجة لا يجدون لأنفسهم معها مكانا في عالم التدين وأهله.

وقد ساعدهم على ذلك استطاعتهم إدراك جانب مهم يتعلق بوضعية الفنانين في مجتمعهم فهم- إذا قورنوا بنظرائهم في العالم العربي- يمكن النظر إليهم كفنانين ملتزمين..ويضربون مثلا بالفنان الشعبي سدّوم ولد أيد الذي استعانوا به في شريطهم الغنائي الأول؛ فهو محافظ على الصلوات في المسجد، يقرأ القرآن ويحفظ كثيرا من سوره، ويعتكف العشر الأواخر من رمضان فلا يمارس فيها الفن.

***

تدرك الحركة الإسلامية أنها في مجتمع يتعدد فيه الفاعلون الدينيون ما بين مؤسسات العلماء التقليديين ومؤسسات الزوايا والطرق الصوفية، وأنها لا تستطيع أن تلغي وجود هؤلاء أو تحل بديلا عنهم، وأن الطريق الأمثل هو أن تقدم مقاربة خاصة بها تضيف إلي رصيد التدين في مجتمعها دون أن تتصادم مع غيرها من الرؤى الدينية الأخرى إلا تلك التي تخرق المستقر والمجمع عليه بين الفاعلين الأساسيين، مثل رفض العنف والتفكير. لذلك فقد أكدت الحركة الإسلامية تقديرها للمدارس الدينية التقليدية ( المحضرة ) وأقرت أن لها دورا بالغ الأهمية في حفظ الإسلام تاريخيا في موريتانيا خاصة أثناء الاستعمار حيث أوجدت للشعب الموريتاني مؤسسات أهلية للتعليم ضمنت له قدرا معقولا من المعرفة في الوقت الذي أبعدته عن مؤثرات الاستعمار الثقافية ( حين انسحب الاستعمار الفرنسي عام ١٩٦٠ لم يكن في مدارس الدولة سوي ٤٩٠ طالبا فقط!)..فالمحضرة الموريتانية فريدة من نوعها جعلت البادية موئلا للعلم؛ فكلما توغل الإنسان في البادية الموريتانية اقترب من التدين والفطرة النقية القريبة من الإيمان على عكس البادية في المشرق التي هي أقرب للجفاء ومظنة سوء الخلق..كما أن المحاضر المنتشرة بطول البلاد وعرضها جعلت الدين حاضرا ليس في مؤسسة دينية وحيدة (كالأزهر الشريف مثلا) وإنما من خلال شبكة متكاملة غير مركزية تمثل المجتمع الأهلي

الديني. لكنها- الحركة الإسلامية- تدرك أن المحاضر تحتاج وطلابها إلي تطوير جذري؛ فهي أعجز من أن تقدم استجابة دينية لقضايا حديثة تفرضها اللحظة الراهنة مثل قضايا المرأة والأقليات وحقوق الإنسان والعلاقات الدولية. وتقف الحركة الإسلامية الموقف نفسه من الطرق الصوفية؛ فعلى رغم تكوينها السلفي، ترفض الحركة الدخول في صدام مع الطرق الصوفية التي تضرب بجذورها في المجتمع الموريتاني. إذ للصوفية حضور قديم ودور تاريخي في مقاومة الاستعمار، وهي ظلت جزء من التركيبية الدينية والتشكيلية الاجتماعية المستقرة في البلاد. وترى الحركة أنه من الأفضل الاستفادة منها في روحانيتها وشفافيتها مع رفض البدع والغلو دون فتح جبهات للصدام معها. لذا حرصت على بناء علاقات ممتدة مع مشيخات الطرق الأقرب إلي الاستقامة على منهج أهل السنة.

***

المجتمع الموريتاني مجتمع تقليدي بامتياز تحتل فيه القبيلة مكانا مركزيا وتتراتب فيه الطبقات الاجتماعية بطريقة تجعل من الصعوبة تجاوزها أو القفز في العلاقات الاجتماعية أو العمل العام. هناك طبقة البيضان ( العرب ) وطبقة العبيد وطبقة الزنوج.

أما الحركة الإسلامية في موريتانيا فهي حركة مدينية يتركز نفوذها في المدينة ( العاصمة نواكشوط بشكل أساس) ويضعف وجودها إلي حد كبير في البوادي والولايات خارج العاصمة، وهو ما أدى إلى أن تتركز معظم انتصاراتها في الانتخابات الأخيرة في العاصمة التي تتراجع فيها سلطة القبيلة حيث فازت بأربع بلديات من عدد تسع بلديات في حين لم تحقق انتصارا مؤثرا خارج العاصمة.

من حيث المبدأ تلتزم الحركة الإسلامية المنهج الإسلامي الذي يقوم على أساس المساواة بين الناس؛ فالناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى، لذلك فقد وقفت مبكرا ضد الرق والعبودية على عكس مواقف بعض الزوايا والعلماء التقليديين. فذهبت الحركة إلي التشكيك في الأصل الذي قامت عليه العبودية في موريتانيا باعتبار أنها لم تكن عبر جهاد خاصة وان كل أهلها مسلمون وأنها جاءت - في الأغلب- عبر الخطف والبيع ومن ثم فلا أصل شرعي لها..وتبنت مقاربة فقهية تقول أنه إذا كان هناك شك في عبودية إنسان واحد في البلاد فلا يجوز استعباده..ولأن معظم العبيد استرق ظلما وعدونا وبيعا وشراء بما يجعل من المستحيل التمييز الآن بين الشرعي وغير الشرعي فيترتب على ذلك عدم جواز الاسترقاق.

ولا يرجع ضعف وجود العبيد والزنوج في صفوف الحركة مقارنة بغلبة العرب( البيضان)، لموقف فكري أو شرعي بقدر ما هو رهن لظروف خاصة فالمشاركة في السياسة والعمل العام بين العبيد ضعيفة بشكل عام ليس داخل الحركة الإسلامية فقط بل داخل كل الحركات السياسية بل حتى في المنظمات والمؤسسات التي تأسست بغرض الدفاع عن حقوق العبيد!. أما الزنوج فهم خارج فكرة التأطير الحركي والتنظيمي ومازالت الطرق الصوفية هي الأقرب إليهم والأكثر قدرة على النشاط بينهم..إضافة إلي عزلتهم عن المحيط العام في موريتانيا بسبب اللغة وبسبب الصدامات العرقية التي جرت بينهم وبين البيضان في كل من موريتانيا والسنغال عام ١٩٨٩..فقد عمقت هذه الحوادث من الفجوة بينهم وبين العرب فصاروا منفصلين حتى في مساجدهم ومقابرهم.

***

من حيث الممارسة الفعلية تقدم الحركة الإسلامية الموريتانية مقاربة مزدوجة من التشكيلات الاجتماعية التقليدية المستقرة؛ فهي على مستوي البناء الداخلي

للحركة لا تقيم اعتبارا للقبلية أو الطبقية حيث تقوم فيها العضوية على المساواة الكاملة بين أبناء الحركة، ورغم أن أغلبية الحركة من العرب ( البيضان ) فإن هناك مساواة بين جميع أعضائها ( بيضان أو عبيد أو زنوج ). ويمثل رأس الحركة- جميل ولد منصور- نموذجا مميزا لموقف الحركة من رفض قيم الطبقية والقبلية، فأخوال جميل ولد منصور من أهل الطرب وهؤلاء ينتمون لطبقة اجتماعية أدنى ، ورغم ذلك فهو يرأس الحركة التي تضم في عضويتها أبناء علية القوم الذين ينتمون إلي طبقة العلماء ( الشيخ محمد الحسن ولد الددّو ) أو أبناء الزوايا العلمية ( محمد غلام ولد الشيخ ومحمد المختار ولد موسي وهو سفير سابق) أو طبقة العسكر أصحاب الشكيمة ( مثل الشيخان ولد بيب من أولاد غيلان وهي قبيلة لها نفوذ في الجيش).

أما في التعامل مع المجتمع فإن الحركة تتبني مبدأ ( القبيلة لا القبلية ) حيث تتعامل مع القبيلة باعتبارها معطي اجتماعي راسخ لا يمكن القفز عليه أو تجاوزه مباشرة اجتماعيا؛ خاصة في المناطق التي تتمتع فيها هذه البنى بقوة وحضور مثل البوادي والولايات لذلك فهي تأخذ في اعتبارها مراعاة التشكيلات التقليدية فتتفاهم معها لكن لا تعتمدها..فعند وضع لائحتها للانتخابات ترشح أحد أبناء هذه القبائل المقربين من الحركة أو أحد الإسلاميين المنسجمين مع هذا التشكيل الاجتماعي. لكن لا تقبل الإقرار بهذا داخلها. وقد فعلت ذلك حين رشحت أحد أبنائها ( الحسن ولد محمد ) ممن ينتمون لإحدى القبائل النافذة ( أديبسات ) فناصرته قبيلته وتحملت القسط الأكبر من تكاليف وجهد الدعاية له حتى فاز برئاسة إحدى البلديات المهمة في العاصمة نواكشوط ( دائرة عرفات).

تفرق الحركة بين القبيلة والقبلية، فتقبل القبيلة كإطار للتعارف والتواصل والتكافل الاجتماعي في ظل غيبة الدولة. وتنزل على منطقها عند التعامل في

الفضاء العام مراعاة للمجتمع في الحدود التي لا تتناقض مع مبادئ الحركة..لا تحارب الحركة القبيلة لمصلحة الدولة وإنما حربها لمصلحة التحديث.

***

باختصار؛ فإن الحركة الإسلامية الموريتانية هي بنت الدولة الحديثة التي مازالت في طور التشكل، وقد نشأت كاستجابة لتحدي التحديث الذي يجتاح بلد كموريتانيا بدأ خطواته الأولي للانتقال من التقليد للحداثة، وتمثل الحركة الإسلامية محاولة للإجابة على هذا السؤال ولكن من خلال المرجعية الإسلامية.

# الإسلام الحضاري..مشروع الرأسمالية المسلمة في دولة أقليات[10]

لم أكن من الذين تفاعلوا مبكرا مع مشروع " الإسلام الحضاري " الذي طرحه رئيس الوزراء الماليزي عبد الله بدوي في بداية هذا العام، ولم أكترث بالمشروع في ظل ارتفاع أسهم المشروعات التي تتمسح ب" الإسلامية " في بورصة الإصلاح التي نصبتها الولايات المتحدة في منطقتنا، وفي ظل قناعة خاصة تقول أن السؤال الحقيقي في قضية الإصلاح هو " من " سيقوم بالإصلاح وليس " كيف " سيتم الإصلاح، فالمشروعات تكاد تتشابه والفروقات لا تكاد تتجاوز التغييرات الطفيفة في التعبيرات والدعايات ولم يعد هناك انقسام أيدلوجي صارخ بين فرقاء المشهد السياسي وبل والفكري في عالمنا العربي؛ جلهم ينتظم السير في ركاب المشروع الرأسمالي العولمي!.

وأعترف أن موقفي تغير تماما حين زرت ماليزيا واقتربت مباشرة من ملف مشروع الإسلام الحضاري، سواء باللقاء مع العقول التي أطلقت المشروع أو التعرف على تطبيقاته الواقعية، أو بالاستماع لأطراف الجدل الدائر حوله، فقد اكتشفت أن من الظلم البين أن نقرأ المشروع بنفس منهج وآليات النظر للقضايا والأفكار والمشروعات في عالمنا العربي .

أول ما سيكتشفه الزائر لماليزيا أن هناك شيئا ما حقيقيا يتناقش فيه الناس ويختلفون حوله وينقسمون عليه، وأن العناوين المطروحة للنقاش تعبر عن موضوعات وقضايا حقيقية وليست مجرد عناوين للاستهلاك كما هو الحال في المشهد العربي!

---

(١٠) حصيلة رحلة إلى ماليزيا في يوليو ٢٠٠٥ استمرت عشرة أيام للتعرف على مشروع الإسلام الحضاري.

في البداية كنت أتصور أن مشروع الإسلام الحضاري مجرد دعوة أطلقها رئيس الوزراء عبد الله بدوي في احتفال أو مناسبة دينية أو وطنية ، وأنها لا تجاوز خطابا دعائيا إنشائيا أجاد محرره اللعب على المشاعر الدينية والرغبة المحمومة في كسر طوق التخلف الذي يمسك بخناق العالم الإسلامي، وهو نوع من الخطابات اعتدنا سماعه حتى فقد معناه وقدرته في التأثير، غير أن الواقع كان شيئا آخر.

***

لقد اكتشفت أننا أمام مشروع حقيقي – أيا كان تقييمنا له – ينطلق من أسئلة واقعية ويمثل استجابة لتحديات حقيقية تواجه ماليزيا، وأن هناك فرق عمل وجهدا مبذولا يتجاوز جهد الصياغة وبلاغة الإنشاء، فصاحب المشروع والداعي له كان رأس السلطة ؛ رئيس الوزراء السابق مهاتير محمد الذي يمكن النظر إليه كآخر قادة التحرر الوطني الكبار في هذا العالم الثالث، قبل أن يتركه – بإرادته وبتخطيط منه - لخليفته عبد الله بدوي ليبدأ به قيادته للبلاد، كما أن الذين وضعوا أسس المشروع وقاموا على صياغته عدد كبير من المستشارين الدينيين والتكنوقراط على السواء، استغرق عملهم عاما كاملا من المناقشات التي كانت نتائجها تصل تباعا لرئيس الوزراء حتى انتهى مشروعا متكاملا يمكن للدولة ومؤسساتها تطبيقه وليس طرحا للنقاش النظري .

فوجئت – مثلا – وأنا أبحث عن المعلومات المتعلقة بالمشروع أن الحديث عن الإسلام الحضاري والتعريف به يدار بشكل منظم بل وبالغ التعقيد، وأن إدارته أقرب إلي طريقة إدارة الملفات السيادية للدولة.

فبعد الانتهاء من الأساس النظري للمشروع اختارت الدولة ٢٥٠ شخصا فقط من القيادات والكوادر وأخضعتهم لبرامج تكوين وتدريب قبل أن تعطيهم – بعدها - الحق الحصري للحديث باسم المشروع وتخولهم مهام شرحه وتقديمه

للشعب ولهيئات الدولة الأخرى عبر دورات وتدريبات نظمت أوقاتها وأماكنها في كل أنحاء البلاد، كما أنشأت وخصصت عدة مؤسسات بعينها للقيام على أمر هذا المشروع صياغة وتعريفا وتطويرا وتطبيقا بحيث تحوله من طرح نظري إلى مشروع للشعب الماليزي كله.

فإلى جانب وزارة الأوقاف والشئون الدينية التي اطلعت- بحكم تخصصها- بالجانب الأكبر من المشروع هناك المؤسسات والإدارات التالية:

١- إدارة تطوير الإسلام في ماليزيا JAKIM وهي موجهة لنشر المشروع بين موظفي الحكومة.

٢- مؤسسة الدعوة الإسلامية بماليزيا YADIM وهي موجهة للمنظمات غير الحكومية.

٣- إدارة الشئون الخاصة بوزارة الإعلام JASA وهي موجهة للسياسيين.

٤- رئاسة الشئون الدينية في رئاسة الوزراء وهي معنية بإدارة التدريب والدورات الخاصة بالإسلام الحضاري

٥- إدارة التعليم الإسلامي في وزارة التعليم JAPIM

٦- إدارة الشئون الإسلامية في الجيشKAJAT

وتجتمع كل هذه الإدارات شهريا للتنسيق بينها ومتابعة آخر ما انتهى إليه المشروع.

ومن مهام هذه المؤسسات والهيئات أن تشرف على إعداد الوزارات والهيئات الرسمية لبرامج تطبيقية يمكن من خلالها تنفيذ المشروع في حقل عملها، فوزارة الزراعة – مثلا – لابد أن تصوغ برنامجا تطبيقيا يستهلم هذا المشروع وتقدم تصورها بهذا الأمر ومتابعات دورية بشأن تنفيذه...وهو ما ينطبق على كل الوزارات الأخرى كالتعليم والصناعة ..وغيرها.

وتماشيا مع ميل الماليزيين الشديد للرمزية اختارت كل وزارة عنوانا لبرنامجها في تطبيق المشروع على مجال عملها كما اقتبست آية من القرآن الكريم تلخص هدفها من المشروع.. فجاء عنوان وزارة التعليم ( جي قاف ) أو JQAF ويرمز كل حرف إلى ركن من أركان المشروع . فيهدف الركن الأول إلي إحياء التراث والتاريخ الإسلامي المكتوب بلغة الجاوي **j**. ويرمز الحرف الثانى **"Q"** إلى الاهتمام بتعليم القرآن الكريم ، بينما يرمز الحرف **"A"** إلى الاهتمام باللغة العربية في حين يرمز الحرف **"F"** إلى اهتمام البرنامج بفروض العين التي يتعين على المسلمين القيام بها على أكمل وجه.

وعلى هذا المنوال تسير بقية البرامج..واختارت وزارة الزراعة قوله تعالى "أطعمهم من جوع" كشعار لبرنامجها الذي يهدف للاكتفاء الذاتي من الغذاء، في حين اختارت وزارة الدفاع آية " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة " شعارا لبرنامجها التسليحي..وهكذا.

***

وثيقة المشروع التي أصدرتها مصلحة الشئون الإسلامية تفيد كثيرا في فهم المشروع؛ إذ عرفت بالإسلام الحضاري وأفاضت في شرح فكرته ومفهومه، ورسالته وهدفه والتطلع المنتظر منه، وفصلت في شرح مبادئه وأسسه، ولكنني أتصور أن قراءة الأفكار والرؤى لن يفيد إذا ما كان معزولا عن معرفة السياق الذي تطرح فيه وهو ما يحاوله هذا المقال.

ولكن إذا جاز لنا أن نلخص مشروع الإسلام الحضاري بكلمات من خلال مضمونه، فيمكننا القول بأنه مشروع يقدم المشروعية والدافعية الدينية لعملية بناء دولة رأسمالية تلعب فيها الأقليات الدينية دورا فاعلا مع الاحتفاظ للأغلبية المسلمة بالدور المركزي في إدارة وتوجيه هذه الدولة.

الإسلام الحضاري يقدم رؤية للدين تستحضر وتكثف كل المعاني والقيم والتعاليم الإسلامية التي من شأنها أن تجعل الإنسان فاعلا في الحياة، قادرا على البناء والنماء والصمود في حلبة التنافس مع الآخرين، وتنمي لديه ملكات الإبداع والابتكار والاعتماد على النفس، وهي القيم والتعاليم التي وصفتها وثيقة المشروع بأنها " تهتم بجوانب الحياة المختلفة من أجل رفع مستوى معيشة المجتمع المتمدن، ومن ثم إعداد أبنائه لمواجهة مختلف تحديات العصر الحديث عصر ثورة الاتصالات والمعلومات والعولمة، والاقتصاد العالمي".

الإسلام الحضاري يوصل رسالة للفرد بأن ميدان المنافسة والتحقق هو الدنيا نفسها، وأنه لا يجوز أن ينصرف عنها أو يقلل من شأنها، وأن نجاحه فيها هو طريق النجاح في الآخرة ، غير أنه يسعى بأن يحكم هذه المنافسة بشروط وتعاليم الآخرة، ولذلك فهو يؤكد صراحة أن رسالته الأخيرة هي " تنفيذ الخطط التنموية للدولة والشعب من منطلق مفاهيم العالمية والتقدم والحضارة والتسامح والتوازن في الإسلام "...

وبتركيزه على الدنيا وعمارتها، يختلف طرح الإسلام الحضاري إلي حد كبير عن طرح الإسلام الصوفي الذي يضع نصب عينيه الدار الآخرة فقط ويرى أن عمارتها أهم من عمارة الدنيا، وبإعلانه أن رسالته هي التنمية يختلف كذلك عن طرح حركات الإسلام السياسي التي تركز دائما على مشروع الدولة الإسلامية وحاكمية الشريعة وعلى الرسالة العقيدية للدولة والتي تسعي إلى تعبيد الناس لله.

وبشكل عام يبدو طرح الإسلام الحضاري أكثر اقترابا واستيعابا لمفهوم الدولة الوطنية الحديثة فهو يراعي التعدد والتنوع داخل الدولة ويقرر المواطنة أساسا لبنائها ، ويبدي تفهما تاما لقضايا الحريات الأساسية وحقوق الأقليات الدينية والعرقية ودورها الفاعل في بناء الدولة، وتبدو فيه النزعة الإنسانية حاضرة بقوة كما تسيطر عليها الأخلاقية عوضا عن العقائدية التي غلبت على الإسلام السياسي،

وهو ما حدا بالحزب الإسلامي إلي نعته بأنه "دين جديد" وذلك في سياق حملته على المشروع.

هذه قراءة عامة للمشروع الذي لا يمكن قراءته بدقة إلا من خلال فهم السياق الذي ظهر فيه والملابسات التي أحاطت به.

***

لفهم مشروع الإسلام الحضاري لابد من ربطه بمسألة التركيبة العرقية والتوازنات الداخلية بين الملايو المسلمين – سكان البلاد الأصليين- وبين الأقليات الصينية والهندية التي أتي بها الاستعمار الإنجليزي وقام على توطينها وتمكينها قبل رحيله، فماليزيا الآن على وشك مراجعة لأهم قواعد العلاقة المعقدة التي تحكم هذه التركيبة وتدير التوازن الداخلي.

فمنذ أكثر من ثلاثة عقود استقرت استراتيجية الدولة الماليزية التي يسيطر الملايو عليها – من خلال حزب أمنو الحاكم- إلي إقرار سياسية التمييز الإيجابي لمصلحتهم على حساب المهاجرين الصينيين والهنود بدعوي تعويض السكان الأصليين عن التمييز الذي أتاحه الاستعمار لهؤلاء المهاجرين على حسابهم، وقد سمحت هذه السياسة التفضيلية للملايو بالسيطرة على الجهاز الإداري للدولة والحصول على امتيازات كبيرة في فرص التعليم والتدريب والتوظيف والاستثمار ..وقبل الصينيون ذلك معتمدين على سيطرتهم الفعلية والمتنامية على الاقتصاد، في حين رضي الهنود بالمتاح والمتبقي من فتات القوتين العظميتين اللتين تحتكران السياسة والاقتصاد.

لقد صار استمرار هذه القاعدة الحاكمة موضع شك لأسباب عدة منها أن درجة الوعي لدى أبناء الأقليات الصينية والهندية ارتفعت وإحساس أبنائها بحقوقهم كمواطنين لهم كل الحقوق تنامي وتأكد خاصة لدىالأجيال الجديدة التي ولدت في ماليزيا وتحدرت من أسر ماليزية الميلاد وانقطعت كل صلاتها بأوطانها الأصلية،

فلم يعد هناك مهاجر بالمعني الذي كان مقصودا عشية الاستقلال أو وقت إقرار سياسية التمييز الإيجابي لمصلحة السكان الأصليين من الملايو، وهو ما من شأنه أن يعجل بإعادة النظر في هذه الامتيازات خاصة مع انفتاح ماليزيا على العالم.

تدرك قيادة الملايو ذلك جيدا وتدرك أيضا أن سياسة التمييز الإيجابي جاءت بنتائج عكسية كان أهمها ضعف القدرة التنافسية لأبناء الملايو أمام الأقلية الصينية اعتمادا على السياسة التفضيلية، وهو ما تنبه له مبكرا مهاتير محمد صاحب كتاب "معضلة الملايو" والذي لا يكف عن انتقاد الملايو وينعي كسلهم وضعف قدراتهم أمام الأقليات الأخرى خاصة الصينية ، ويعترف بخطأ سياسة التدليل التي اتبعها معهم، وهو ما تؤكد صحته الأرقام التي تقول إن مساهمة الملايو في الناتج الاقتصادي لم تكن تجاوز قبل أربعة أعوام ٢٠% تراجعت إلي ١٧% في السنة الأخيرة.

ومن المتصور أن تبني الإدارة الماليزية لمشروع الإسلام الحضاري يأتي في سياق العمل على رفع كفاءة عنصر الملايو ودعم قدراته التنافسية وقيم العمل والإنجاز عنده بما يسمح بإلغاء آمن للامتيازات الممنوحة له دون أن تؤدي إلي سقوطه النهائي من حلبة المنافسة.

كما يمكن فهم المشروع في إطار استراتيجية الدولة الماليزية للعب دور يتجاوز حدودها الجغرافية كفاعل رئيسي في منطقة شرق آسيا وفي العالم الإسلامي أيضا، وهو توجه بدأه مهاتير محمد وظهرت بوادره في أواخر حكمه ثم تأكد بعد نهايته، ويمكن تلمسه ليس فقط في الحديث الماليزي المتوجه دائما – خاصة في حديث النهضة- إلى العالم الإسلامي، بما يشعر بالإيمان بدور ماليزي محوري في هذه القضية، وإنما في السياسات الماليزية المعلن عنها بدأ بالانفتاح على الدول الإسلامية والزيارات المكثفة والاتفاقات الكثيرة انتهاء بالمشروع الذي

تقدمت به الخارجية الماليزية لإصلاح وإعادة هيكلة منظمة المؤتمر الإسلامي بما يجعلها أكثر فاعلية.

ومن محاور هذه الاستراتيجية أن تتحول ماليزيا إلي منطقة جذب ليس للاستثمارات الإسلامية فحسب وإنما للعقول والخبرات البشرية الإسلامية وخاصة المهاجرة، والتي تسعي الإدارة الماليزية إلي تعظيم الاستفادة منها، ويأتي مشروع الإسلام الحضاري ليؤكد هذا التوجه ويثمنه ويعطيه أبعادا دينية تظهر معه ماليزيا كقبلة للخبرات وقوى الإنتاج الإسلامية التي أحسن الغرب توظيفها والاستفادة منها لمصلحته دون أن يفيد العالم الإسلامي منها بشيء.

ولفهم مشروع الإسلام الحضاري أيضا لابد من التعرف على الهاجس الديموغرافي الذي يعيشه مسلمو ماليزيا الملايو، فالتنامي السريع للاقليات الصينية والهندية والمد الديموغرافي الهائل للصينيين والهنود الذي يصل حد الاكتساح لبلدان منطقة شرق آسيا، أثار قلق شعوبها من الذوبان في طوفان بشري لا حدود له ( تعداد الصين زاد عن ١,٢ مليار نسمة والهند تقارب المليار نسمة من أصل ٦ مليار هم تعداد البشر!) . وهو ما كان دافعا وراء تعظيم التوجه الماليزي نحو دعم القومية المالاوية وتوثيق أواصر الصلة بها خارج ماليزيا؛ في إندونيسيا خاصة وفي منطقة شرق آسيا التي يتناثر الملايو في عدد من بلدانها ( مثل سنغافورة، الفلبين، تايلاند..)، ويأتي مشروع الإسلام الحضاري ليدعم هذا التوجه وهو ما يظهر جليا في برنامج " جي قاف " الذي تبنته وزارة التعليم الماليزية لتطبيق الإسلام الحضاري، فهو يتبني – مثلا- الدعوة إلى ربط الماليزيين بتراثهم من خلال العودة إلى كتابة اللغة الملايوية "بهاسا ملايو" بالحرف العربي والمعروف بـ"الجاوي" نسبة إلى مملكة "جاوا" الإسلامية في أرخبيل الملايو وهو ما يعني النظر إلى المنطقة وقومية الملايو باعتبارها غير منفصلة على الأقل ثقافيا وحضاريا.

وهناك اهتمام واضح من الحكومة الماليزية بإندونيسيا ودعم لمشروعات التنمية بها والانفتاح عليها باعتبارها الدولة التي تضم أكبر كتلة من شعب الملايو، وهو ما توازيه سياسة متشددة بإزاء الصين والهند، الدولتين الوحيدتين في العالم اللتين يشترط على مواطنيها الحصول على تأشيرة دخول لزيارة ماليزيا.

وإضافة للسياق الاقتصادي هناك السياق السياسي المتعلق بالصراع مع قوي الإسلام السياسي – الحزب الإسلامي ( باس ) – على الشارع ، إذ يسعي مشروع الإسلام الحضاري إلي تأكيد شرعية النظام الحاكم لدىالأغلبية الملاوية المسلمة التي لا تنفصل عندها القومية عن الدين ( ملايو تعني مسلم بالضرورة ) وركوب موجة الأسلمة التي اجتاحت المجتمع الماليزي وعدم ترك الساحة الإسلامية للمعارضة خاصة مع تجذر المشاعر والوعي الإسلامي لدىالملايو، ولكن دون أن تثير غضب أو حساسية الأقليات الدينية الأخرى – من الصينيين والهنود- إذ أن المشروع يبتعد عن الجدل العقائدي مع غير المسلمين أو تعميم التشريعات الإسلامية عليهم (كما يدعو حزب باس مثلا) ويتجنب الحديث عن المعطي العقائدي والدعوي للإسلام، ويسعى للتأكيد على الأبعاد الحضارية للدين فقط وهي الأرضية التي يمكن أن يدور النقاش عليها دون أن يخل بالتوازن والتعايش مع أبناء الأديان الأخرى.

وقد ظهرت أولى ثمار هذا في تراجع الحزب الإسلامي في الانتخابات الأخيرة التي جرت قبل شهور أمام الحزب الحاكم وخسارته لولاية من ولايتين كانتا تخضعان لإدارته، بعدما استطاعت دعاية الحزب الحاكم أن تسحب جزءا من الشرعية الإسلامية التي كان يصعب عليها من قبل منازعة الحزب الإسلامي فيها.

أول ما سيفعله الزائر الجديد – مثلي - لماليزيا بعد أن تنتهي زيارته هو أن يعيد النظر في مبدأ اعتماده على وسائل الإعلام العربية مصدرا لبناء الصورة الذهنية عن أي بلد أو أي شيء! وهذا ما خرجت به من رحلتي إلي ماليزيا التي

سافرت إليها لحضور مؤتمر دولي يناقش قضية الإسلام والعمل والعمال وقضيت فيها عشرة أيام غيرت تماما من الصورة النمطية الطوباوية التي ترسخت في الأذهان بفعل الإجماع والتكرار الذي هو زن على الدماغ وأمر من السحر!

الفروق بين ماليزيا التي رأيتها وتلك التي صنعتها لنا وسائل الإعلام العربية كثيرة، وتحتاج إلي حديث مستقل، ولكن أهم هذه الفروق أن الحكومة فيه تسبق الشعب بكثير، وأن خيال النخبة السياسية فيها -على العكس من حالتنا- أكثر تألقا وتجددا من خيال الشعب، وأن خطوة الممسكين بزمام الأمور فيها أوسع وأسرع من طاقة هذا الشعب وقدرته على السير..لقد داعبتني مشاعر الغبطة والحسد ولولا الملام لقلت إن النخبة الماليزية خسارة في هذا الشعب.

## المثقفون الإسلاميون الأتراك والاتجاه نحو "اليسار"![11]

يبدو أن ما نراه من الساحة الإسلامية التركية ليس إلا قمة جبل الجليد الذي يخفي أكثر مما يظهر حراكا وتنوعا وجدلا داخليا فريدا يمكن أن ينتهي، ربما قريبا، بتغيير جذري وغير مسبوق في الحركة الإسلامية التركية والحركات الإسلامية عموما، خاصة إذا ما عرفنا أنه يؤشر إلى صعود اتجاه متعاظم يدعو إلى تغيير التحالفات التاريخية للإسلاميين بحيث تتجه إلى تقارب مع اليسار الذي كان وإلى وقت قريب الخصم الأول للحركات الإسلامية على اختلافها.

أكتب عن خلاصة الملتقى الذي حضرته في تركيا والذي نظمه المثقفون الإسلاميون المستقلون الأتراك قبل أيام لبحث مستقبل الإسلاميين الأتراك والتحديات التي تواجههم وخاصة مع تصاعد الجدل حول قضايا الحجاب وتصاعد الحملة العلمانية ضد حزب العدالة والتنمية "الإسلامي" ..هذا غير الصراع الإسلامي الداخلي كما يبدو بين حركة مللي جورش ( الفكر الوطني ) بزعامة الزعيم التاريخي نجم الدين أربكان وبين تلامذته طيب أردوغان وعبد الله جول والجيل الذي قاد أكبر انشقاق في الحركة واستطاع الوصول إلى رئاسة الوزارة ورئاسة الجمهورية.

***

الملتقى هو الثاني في غضون عام، لم تحدد له دورية ثابتة بعد؛ ولكن الأغلب أن يعقد ثلاث مرات سنويا وكان المؤتمر الأول قد عقد قبل خمسة أشهر تقريبا، وتقوم فكرته على ممارسة السياسة بشكل حر والتأثير غير المباشر في

(١١) نشرت بعد رحلة إلي تركيا في يوليو ٢٠٠٨ شاركت فيها في ملتقى المثقفين الإسلاميين الأتراك وعدد من الأنشطة الثقافية والتقيت بعضا من الشخصيات الإسلامية.

الأفكار والممارسات السياسية للإسلاميين ولكن من خارج الأطر التنظيمية والحركية وعدم التقيد بها.

منسق المؤتمر هو السيد محمد بكار أوغلو، وهو مثقف تركي مشهور بمبادراته الفكرية والثقافية طوال ربع قرن. فهو منسق مبادرة "مؤتمر الشرق" الشهيرة والتي انطلقت أثناء الغزو الأمريكي للعراق وكانت تهدف إلى توجيه النخب التركية المثقفة على اختلافات توجهاتها الفكرية والسياسية للانفتاح على الشرق كفضاء طبيعي لتركيا والتنسيق مع نخبه وتياراته بغرض توحيد الجهود في التصدي للمشروع الإمبريالي الأمريكي.

وبكار أوغلو الذي يعمل أستاذا لعلم النفس في جامعة البحر الأسود إسلامي كان ناشطا في حزب السعادة قبل أن يجمد نشاطه مؤخرا كمساعد لرئيس الحزب، وهو إسلامي معروف بانفتاحه على اليسار وقيادته للتوجه الداعي للتقارب بين الإسلاميين واليساريين في مواجهة الإمبريالية الغربية وسياسات السوق.

آخر مبادرات بكار أوغلو كانت لتأسيس حركة سياسية أخرى تجمع بين الإسلامية واليسارية (المبادرة السياسية الجديدة) وكان يقودها معه وزير الثقافة في الحكومة الحالية أرطغرل جوناي وهو يساري لكن غير معروف عنه العداء للدين أو المتدينين، ورغم أن المبادرة تعثرت بسبب خلافات بين الطرفين إلا أن كليهما يؤكد أنها مازالت صالحة وقابلة للتحقق خاصة وأن التحدي الأكبر في نظر الجميع هو سياسات العولمة ونتائجها الكارثية على الناس خاصة في الطبقات الفقيرة.

"المبادرة السياسية الجديدة" تقوم على فكرة أنه لا حل لتركيا إلا بالتقارب الإسلامي اليساري ولو في حده الأدنى الذي يوقف المعارك بين الطرفين، وأن تيارا جديدا يجمع القواسم المشتركة بين الإسلاميين واليساريين مما يفيد الشعب التركي صار ضرورة ملحة خاصة في ظل انحياز حكومة حزب "العدالة والتنمية" ذات التوجه الإسلامي إلي اليمين وسياساته النيوليبرالية وانحياز حزب

الشعب الجمهوري أقوى أحزاب اليسار للسياسات الكمالية العلمانية المتطرفة التي تكرس الاستبداد وتعصف بالحريات الخاصة.

***

الطريف أن مكان انعقاد الملتقى كان في أحد أهم منتجعات البورجوازية التركية المتدينة بمنطقة كيزل جا همّام ( أو منطقة الحمّام الأحمر) المعروفة بسخونة المياه وحمرة التربة وهي تبعد نحو ٧٠ كيلو عن العاصمة أنقرة في الطريق نحو اسطنبول. ويكشف هذا المنتجع ( آسيا) جزءا من صورة الوضع الاجتماعي والاقتصادي للإسلاميين الأتراك فهو منتجع سياحي ضخم وراق في قلب المرتفعات الجبلية الخلابة تتجاور فيه الإقامات الفندقية العادية مع الشقق والفيلات الفندقية بنظام التمليك الدوري (التايم شير) في أجواء محافظة حيث تتوفر أماكن خاصة للنساء بلباسهن المحافظ في قاعات الرياضة وحمامات السباحة وأماكن الترفيه المختلفة التي يعج بها المنتجع ومنها الحفلات الموسيقية والغنائية " المحافظة" !

وقد عرفت أثناء تجولي في المنتجع على هامش الملتقى وفي فترات الاستراحة أن المنتجع هو مقصد الصفوة الإسلامية، وأنه كثيرا ما استضاف اجتماعات قيادات حزب العدالة والتنمية وكثير من التنظيمات والتيارات إسلامية الأخرى. لم تجد النخبة الإسلامية التي اجتمعت لتقييم ونقد تجربة العمل الإسلامي في تركيا بأسا من الإقامة في المنتجع نفسه المفضل لقيادات الحركات الإسلامية، وإن التزم كل مشارك بتحمل تكلفة إقامته كاملة إذ ليس للملتقى ممول أو داعم إلا أصحابه.

***

وجهت الدعوة لمائة مثقف تركي حضر منهم خمس وستون وكنت الضيف الوحيد غير التركي في الملتقى وكان لذلك صعوبة كبيرة إذ أن كل النقاشات كانت-

بالطبع- بالتركية التي لا أكاد أعرف منها إلا بعض كلمات، فكان من الصعب الالتزام بعبأ الترجمة لضيف واحد وهو ما قام تحمله مشكورين الأصدقاء توران قشلاقجي وإسلام أوزكان وخير الدين قيرباش بكل ود ومحبة.

غالبية أعضاء الملتقى إسلاميون مستقلون يفضلون العمل المؤسسي المدني عن التنظيمي الحركي، بعضهم انتمي إلي تنظيمات إسلامية في بعض فترات حياته، وبعضهم انتقل إلى تخوم الحركة ولم يغادرها كاملا ليحتفظ بدرجة من درجات التأثير ( مثل بكار أوغلو نفسه منسق الملتقى )، كلهم يريد مجتمعا إسلاميا بصورة ما في قيمه ومبادئه وغالبيتهم لهم له تأثير في الرأي العام وخاصة الإسلامي منه.

حضور الملتقى يمثلون – تقريبا- كل ألوان الطيف الإسلامي من حدود السلفية في طبعتها التركية المخففة إلى تخوم الإسلام "الحداثي" الموغل في الحداثة..وإن بدا عدم اهتمام الجماعات الصوفية التقليدية ( مثل النورسيين والسليمانيين ) بالمشاركة في نقاشات هذا المؤتمر وهو ما يمكن تفهمه في ضوء نظرة الجماعات الصوفية بريبة لهذه التجمعات وطبيعة مناقشاتها التي تخرق سيطرتها على أتباعها.

الملاحظة التي لا تخطئها العين أن التقنيين والتكنوقراط كانوا يمثلون القطاع الأكبر من المشاركين بالمؤتمر ومعظمهم لا صلة له بالدراسات الإسلامية ويبدو أنها سمة تغلب على الحركات الإسلامية عموما وليس في تركيا فأغلب قادتها وكوادرها من الأطباء والمهندسين والمهنيين ورجال الأعمال ويندر بينهم ذوو التخصص في الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

ومن بين الحضور الذي بلغ خمسة وستين مشاركا لم يكن هناك سوى امرأتين فقط من الناشطات المعروفات في الوسط الإسلامي؛ الأولي "داية شوكت لي" وهي ناشطة نسوية في (جمعية نساء العاصمة) التي تدافع عن حقوق المرأة

المسلمة، وهي سيدة منفتحة على التيارات العلمانية في نشاطها بل ويبدو عليها التأثر ببعض مقولاتها، وهي تحمل الدكتوراه في السنة وعلومها وتدير مدرسة للمعوقين وروضة للأطفال. أما الثانية " فاطمة أكدوكو" وهي باحثة دكتوراه في السنة النبوية وكانت قبلها قد نالت الماجستير في الفقه وهي إسلامية مستقلة.

***

انعقد الملتقى على يومين خصص كل يوم منهما لمحور مستقل فكان اليوم الأول للسياسة فيما خصص الثاني للاقتصاد. غلبت على الملتقى النقاشات العامة غير المركزة على الحوار وقد أديت إلى في بعض الأوقات إلى ما يشبه الفضفضة غير المنضبطة وإن كانت لا تخلو من أطروحات مفيدة.

كانت السياسة محور اليوم الأول للملتقى وبدا أن النقاش بين الإسلاميين المستقلين حولها والقضايا المطروحة بشأنها ليس له سقف وإن كانت الأفكار والأطروحات تحاول أن تتلمس لها سندا إسلاميا في إطار مبدأ تعددية فهم الإسلام وأنه ليس نموذجا واحدا بالضرورة.

بعض الباحثين -مثل إحسان إللي أتشك الكاتب في مجلة ( الكلمة والعدالة)- دعا إلى التوقف عن طرح الدولة الإسلامية والانتقال إلى دولة العدالة، وطالب الإسلاميين بإبعاد مصطلح الإسلامية من قاموسهم السياسي وأن يكون كلامهم عن العدالة والعدالة فقط!.

عثمان بستان الإسلامي القريب من القوميين تطرق – عندما تحدث عن الخلفية التاريخية للتطورات السياسية الجارية في تركيا- إلى قضية شائكة وشبه محرمة عند الإسلاميين وهي الموقف من مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الدولة الحديثة، فدافع في حديثه عن أتاتورك وطالب أن يعيد الإسلاميون قراءة الرجل قراءة جديدة أكثر إنصافا؛ فهو- برأيه- لم يكن على عداء مع الإسلام وإنما كانت

سياساته مرتهنة بظروف سياسية ولحظة تاريخية معينة كان رهانه فيها على كيفية الإبقاء على تركيا نفسها دون تقسيم. ويرى بستان أن العلمانية كانت فرضا على تركيا في سياق حسابات تاريخية كبرى.

خير الدين قيرباش أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الإلهيات بجامعة أنقرة والمفكر البارز والمعروف خاصة في العالم العربي كان له نقد حاد للحالة الإسلامية رغم انتمائه لها، وتكلم كثيرا عن ضعف الوعي السياسي للإسلاميين الأتراك بالعالم وكيف أنهم يرتمون من دون وعي في أحضان المشروع الأمريكي المعروف بالشرق الأوسط الجديد والذي يعتمد شعبيا على جماعة فتح الله كولان كبرى الجماعات الصوفية النورسية فيما يعتمد حكوميا على حزب العدالة والتنمية ذي الخلفيات الإسلامية الليبرالية!

هدايت شوكت لي الناشطة الإسلامية في العمل النسوي حلقت بعيدا وطرحت أفكارا أقرب إلى الأطروحات النسوية التي تتمحور حول الأنثى مثل نقد التراث الإسلامي في مسألة المرأة وإعادة قراءته قراءة أنثوية أو منصفة للأنثى وطالبت الإسلاميين بالدعوة لترشيح امرأة رئيسا للجمهورية! ..وقد لاقت أفكارها ردود فعل سلبية ليس من زاوية فقهية بل بل باعتبارها قفزة خارج سياق المجتمع التركي وأولوياته كما ذهب الإعلامي توران قشلاقجي مدير شبكة "تايم تورك" الذي قدم نقدا قويا لهذه الأطروحات باعتبارها لا تناقش المشكل الحقيقي للإسلاميين وتطرح مطالب نخبوية أو فردية لا يمكن أن يجتمع عليها حركة إصلاحية.

إلهامي جولر أستاذ في العقيدة والكلام بكلية الإلهيات جامعة أنقرة حذر من خطورة ما أسماه العلمانية المستترة تحت الإسلامية وبين الإسلاميين، ولاحظ أن هناك تسرب وتمدد للعلمانية المادية في صفوف الإسلاميين حتى على مستوي الخطاب الذي صار يتهرب حتى من مفردات الشريعة خوفا من الاتهام بالأصولية،

وقال أنه يجب عليهم التعاون مع كل التيارات للتصدي لما اعتبره العلمانية الشاملة التي تقصي الدين عن كل مجالات الحياة، وهو في ذلك طرح أفكارا قريبة الشبه بما كان يطرحه المفكر الكبير عبد الوهاب المسيري رحمه الله أو ربما كان متأثرا بكتاباته وخاصة موسوعته ( العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية ).

كان هناك اتفاق بين المشاركين أن أكبر نقاط الضعف في الفكر السياسي عند الإسلاميين أنهم يفترضون أن وصولهم للحكم وتوليهم السلطة هو بداية حل المشكلات وكأن كل المشكلات رهن بغياب التدين في حين أن الأخلاق لا تكفي وحدها بل لابد من بناء نظام يترجم المبادئ ويراقبها، وأنهم يجهلون سنة أن التغيير يكون دائما من أسفل وأن الأولوية للمدخل المجتمعي وليس السلطوي، كما بدا أن هناك اتفاق على عدم نضج ثقافة الإسلاميين وتصوراتهم عن الدولة الحديثة.

كان هناك ملاحظات مفيدة في هذا النقاش من مثل التنويه بفيض الله كيكلق رئيس بلدية بغشيلار الفقيرة ( نائب عن حزب العدالة والتنمية) الذي أوجد نظام رقابة مباشرة للناس على ميزانية البلدية، كذلك الملاحظة بضعف المجتمع المدني لحزب العدالة والتنمية مقارنة باليسار، بل وضعف قواعده ومنظماته الشبابية مقارنة بنظيره الإسلامي حزب السعادة وجماعة الفكر الوطني (مللي جورش ) التي تمتلك منظمة شبابية قوية (منظمة شباب الأناضول )، ثم الملاحظة الفارقة أن التوجه الأكثر انتشارا في الأوساط الشبابية هو التيار القومي الوطني التركي.

***

رغم أن الوقت المخصص لقضية الاقتصاد كان يوما واحدا إلا أنه احتل فعليا الجزء الأكبر من نقاشات المؤتمر ووقته باعتبار أن المشكل الأكبر في تركيا هي المشكلة الاقتصادية، كما بين الباحث والمحلل السياسي المعروف على بولاج في مداخلته، فتركيا- في رأي كثير من المشاركين- فقدت استقلالها بسبب أزمة

الاقتصاد بعدما صارت مدانة للمؤسسات الدولية ( صندوق النقد والبنك الدولي ) وخضعت لقراراتها..تخصص تركيا نحو ٤٠% من ميزانيتها السنوية لخدمة فوائد الديون..وهناك هوة متصاعدة بين الطبقة الفقيرة (نحو ٢٥ مليون) وبين الأغنياء..ويقدر بعض الحضور أن نحو ٣ مليون تركي على حد المجاعة!

يتهم كثير من الإسلاميين المستقلين حزب "العدالة والتنمية" بأنه اهتم بنيل رضا المؤسسات السياسية والسيادية والاقتصادية الحاكمة مثل الجيش والتوسياد (أهم تجمع لرجال الأعمال ) والمستثمرين الكبار خاصة الغربيين وأباطرة الميديا ( مثل أيدين دوغان ) ممن لهم مصالح في الإبقاء على الوضع الحالي فجاءت سياسات حكومة العدالة والتنمية يمينية نيوليبرالية تصب في النهاية لمصلحة كل هؤلاء على حساب الفقراء. في حين يؤكد بعضهم أن الحزب ذي الجذور الإسلامية ليس مسئولا بالكلية عن هذا الوضع الذي كان في معظمه نتاج للسياسات الشعبوية التي سنها سليمان ديميريل طوال فترة حكمه والتي اتبع فيها سياسة التوسع في التوظيف لمصالح أو رشاوى سياسية، وهو ما أفسد دولاب الدولة وخلق البطالة المقنعة ومن ثم فتح باب الاستقراض من الخارج.

من أهم القضايا الاقتصادية التي ناقشها الملتقى وضع الاقتصاد التركي القائم على نظام الخصخصة التي طالت كل شيء حتى المؤسسات الرابحة وبثمن زهيد، السياسات النيوليبرالية التي حدت من دور الدولة لصالح رجال الأعمال وخلقت حرية اقتصادية غير محكومة أو مضبوطة، دور الدولة في المجال الاقتصادي وتوجه السياسات الاقتصادية الحرة وحجمها، وقضية العدالة الاجتماعية، وتزايد معدلات الاستهلاكية التي فاقت طاقة الإنتاج وهو ما زاد من ثقافة القروض حتى صارت البنوك هي المؤسسات الاقتصادية الرابحة الوحيدة، سيطرة رأس المال الأجنبي الذي توسع في السيطرة على معظم البنوك التركية وسوق البورصة حتى صار يتحكم في نحو ٧٠% منها.

الملاحظة أن المثقفين الإسلاميين ناقشوا هذه القضايا الاقتصادية بمنطق ومقاربات اقتصادية بحتة ( كيفية تصفية الديون وزيادة الإنتاج وتقليل الاستهلاكية) وتجنبوا تماما المقاربة الفقهية والهوياتية حتى أن بعض المشاركين تكلم عن أنه لا يوجد شيء اسمه اقتصاد إسلامي وأنه ينبغي التوقف عن هذا الخطاب. وحتى الإحكام والمسائل الفقهية ( مثل قضية الربا ) كان الحديث بمقاربة اقتصادية بحتة فتم ربطها بالوضع الاقتصادي باعتبار أن الربا رهن بالتضخم وأن القضاء على الربا لن يكون بقوانين مباشرة بقدر ما سيكون بإصلاح اقتصادي يقضي على التضخم.

غلب على النقاش في المسألة الاقتصادية النقد الذاتي والأطروحات الجريئة ..كان لافتا النقد العنيف لكثير من الظواهر السلبية في مجتمعات الإسلاميين مثل الاستهلاكية وسيطرة ثقافة الاستهلاك بل والتبذير حتى على جمهور المتدينين(تنتج تركيا ۱۲۰ مليون رغيف خبز يوميا يذهب منها ۱۰ مليون للقمامة! ). تكلم البعض عن "تحول المجاهدين إلى مقاولين" وعن " انتقال الطرق من التصوف إلى التصرف!" وتكلم آخرون عن " الرأسمالية المتوضئة " أو رجال الأعمال الذين يطبقون قواعد رأسمالية كاملة لكنهم يصلون ويؤدون الشعائر ..ضرب البعض مثالا بشركة " أولكار" وهي شركة إسلامية تعمل بالغذاء ولا تعطي العمال حقوقهم فتوظفهم بشكل مؤقت وترفض تعيينهم أو التأمين عليهم.. تحدث البعض عن أن حزب العدالة والتنمية يصنع بورجوازية متدينة على حساب القيم الإسلامية والإنسانية.

بشكل عام كان هناك إحساس عارم بوطأة سياسات التحرير الاقتصادي على الناس وآثارها السلبية على المجتمع فغلبت الدعوة إلى أن يولي الإسلاميون أولوية قصوى للمسألة الاجتماعية وأن يحسموا موقفهم بالانحياز الشامل للفقراء والطبقات الكادحة، حتى ولو كان ذلك بتبني المقولات الاشتراكية بحيث كان هناك شبه اتفاق

على ضرورة تطوير الرؤية الإسلامية في المسألة الاجتماعية حتى أن الباحث جيهان شير إسلام قال أن من يقف ضد السياسات الاشتراكية يقف ضد الإسلام!.

## هل تهدّد حماس الأمن القومي المصري والعربي؟[12]

منذ أن بسطت حماس سيطرتها على قطاع غزة وأنهت هيمنة الأجهزة الأمنية التابعة في حركة فتح والتحذيرات لا تتوقف من خطر تأسيس إمارة حماس الإسلامية أو قيام سلطة على نمط حركة طالبان على حدود مصر، لقد تصاعدت موجة الخوف من حماس أو التخويف منها -إذا أردنا الدقة- حتى تحدّث بعضهم عن سيناريو التحالف بين حماس وجماعة الإخوان المعارضة في مصر لتهديد الأمن القومي المصري..وتعدّت حالة الفوبيا – أو الخوف المرضي- من حماس إلى حد أن يصل الأمر برئيس السلطة الفلسطينية اتهام حماس بالتنسيق مع تنظيم القاعدة والترتيب لحضوره في قطاع غزة!

اختلطت الدعايات الحزبية بمعطيات تبدو واقعية في شأن دولة حماس المزعومة والتقى سوء الفهم لطبيعة الحركة مع سوء النية تجاهها، فسالت عشرات التحليلات لتصب في اتجاه يحذر أصحابه من أن حماس صارت خطراً يهدد الأمن القومي المصري والعربي. فما حقيقة هذه الدعوى؟ وكيف يمكن فهم التأثيرات المحتملة لصعود حماس وهيمنتها الكاملة على قطاع غزة في بلد كمصر عُرف بحساسيته تجاه كل ما يتصل بقضية الأمن القومي؟

***

لمقاربة هذه القضية فإن أول ما يجب التوقف عنده هو طبيعة حركة حماس وخصوصيتها في الحالة الإسلامية عامة وفي حالة التنظيمات القطرية الإخوانية خاصة، فعلى الرغم من أن حركة المقاومة الإسلامية حماس هي حركة إسلامية نشأت كامتداد لحركة الإخوان المسلمين العالمية، مثلما يؤكد ميثاق تأسيسها، فإنها ومنذ تأسيسها لجناحها العسكري (كتائب الشهيد عز الدين القسّام) وتحولها للعمل

(١٢) نشرت في ٢٠ يونيو ٢٠٠٧ بعد إحكام حركة حماس سيطرتها على قطاع غزة.

الجهادي المسلح ضد العدو الصهيوني عرفت حالة من الاستقلالية عن الحركة الأم وقيادتها الدولية ممثلة في التنظيم الدولي للإخوان تكاد تقترب في بعض الأحيان من الاستقلال التام الذي يتيح لقيادتها الوطنية حرية اتخاذ القرار كاملاً على الأرض، وفق ما تراه من مصلحتها ومصلحة قضية التحرر الفلسطيني.

والمتتبِّع لتطور العلاقة تاريخياً بين حماس والجماعة الأم يصل إلى قناعة تتأكد يوماً فيوماً، وهي أن حماس صارت مستقلة تماماً في إدارة شأنها الداخلي وقضية التحرر الوطني الفلسطيني تماماً عن قيادة الإخوان سواء قيادة التنظيم الدولي أو قيادة الجماعة في مصر، وأن العلاقة مع الخارج لا تجاوز قضية الدعم المادي والمعنوي بمختلف صوره والذي تقدمه جماعة الإخوان المسلمين في مصر ومؤسساتها وتنظيماتها القطرية في العالم، دون أن يؤسس هذا الدعم لحق أو دور في إدارة القرار داخل حماس والذي يبقي فلسطينياً خالصاً.

وهذه حالة صارت تكاد تنطبق ليس على حماس فقط وإنما على كل تنظيمات الإخوان القطرية المنضوية في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، وإن كانت أسبق وأكثر وضوحاً في حالة تنظيم حماس بصفته التنظيم الإخواني الوحيد الذي كان يمارس العمل الجهادي المسلح، وهو ما عجّل بهذه الاستقلالية بل وفرضها فرضاً في ضوء التزام جماعة الإخوان في مجملها بالعمل السلمي. وقبل أربعة أعوام أشرت في مقالة موسعة لي عن ( التنظيم الدولي للإخوان المسلمين..الوعد والمسيرة والمآل) إلى أن استقلالية حماس تجاوزت الواقع الميداني إلى المجال الرمزي والمعنوي الذي ظل دوماً عصياً على الاستقلال؛ حتى وصلت في حالة حماس إلى حد نعتها لمؤسسها الشهيد أحمد ياسين بمرشد الإخوان المسلمين في فلسطين، وهو اللقب الذي لم يُطلق من قبل على غير المرشد العام للإخوان في مصر.

***

إن أقصى ما يمكن أن يُقال عن علاقة حماس بالإخوان المسلمين في مصر إنها كانت علاقة امتداد فكري، وانتهت إلى علاقة دعم مادي ومعنوي غير مشروط من الإخوان لحماس، ولا يمكن أن يؤثر هذا الدعم في الأجندة الحمساوية من قليل أو كثير، لذا فقرار الحسم العسكري في غزة لم تستشر فيه قيادة حماس الإخوان، بل لم تستمع فيه لرسائل ودعوات التهدئة والحوار التي أطلقها مرشد الإخوان في مصر، وحين طلب الرئيس أبو مازن وساطته لوقف الحسم لم يكن لهذه الوساطة أن تؤدي إلى تغيير في سلوك حماس، فعلى الرغم من المقام المقدر والمعتبر للإخوان المسلمين ومرشدهم فقد كان وسيظل من الصعب أن يترجم إلى مراجعات أو تغييرات في السياسة أو الفعل الميداني لحماس والمحكوم بمصالح الحركة ورؤيتها لما تقتضيه مصلحة القضية الفلسطينية.

ثم إن الدعم الإخواني لحماس قضية مفروغ منها دون أن ينتظر الإخوان المسلمين في مصر منها دوراً لهم في تحديد وجهة الحركة، ففلسطين قضية مركزية للإخوان المسلمين منذ نشأتها، ولا يمكن أن يخرجوا منها أو يقرروا - يوماً- أن دعمها مرتبط بمشاركة في القرار.

***

إن هذا التطور في العلاقة بين حركة حماس وجماعة الإخوان في مصر أو خارجها يبدو مهماً في فهم أن هناك استقلالية تامة في صياغة حماس لأجندتها الوطنية لا علاقة له من قريب أو بعيد بالوضع الداخلي لمصر وموقع جماعة الإخوان فيه، فأجندة حماس فلسطينية خالصة تتصل بمصلحة حماس بالدرجة الأولى، وبمصلحة مشروع التحرر الفلسطيني كما تتصوره هي، وأي حديث عن تأثير متبادل بين حماس وإخوان مصر في هذا الصدد يبدو غير دقيق بالمرة؛ يخالفه ما أسلفناه من توضيح لطبيعة العلاقة بينهما، وتكذبه ممارسات حماس على الأرض، فالواقع يقول إن الحركة استطاعت أن تقيم علاقات وثيقة تصل إلى حد

التحالف الاستراتيجي مع النظام السوري، ولم تتأثر بطبيعة علاقة هذا النظام بالإخوان السوريين، والتي وصلت تاريخياً إلى المواجهة الدموية، ومازالت تقف في مربع القطيعة، وبسبب ذلك صارت دمشق قبلة الحركة وملجأ قادتها في الخارج، في حين أن هناك قانوناً سورياً مازال يقضي بالإعدام على من يثبت انتماؤه للإخوان المسلمين!

لم يؤثر انتماء حماس للإخوان على مرونتها في التعامل مع نظام كالنظام السوري طالما تحققت مصالحها ومصالح المشروع الوطني الفلسطيني كما تراه، وهو ما يمكن أن ينطبق -وإن بشكل أقل وضوحاً- على علاقتها بالنظام المصري، فلقد راعت حماس في خطابها وممارساتها الالتزام بمقتضيات الحفاظ على علاقة وثيقة باللاعب العربي الأول والأهم في الملف الفلسطيني، ولم تكن الجذور الإخوانية للحركة يوماً واحدة من موضوعات الخلاف بينها وبين النظام أو كانت سبباً فيه، فالحركة تلتزم حدود ما يحقق مصلحتها الوطنية حتى في علاقتها بإخوان مصر قادة حركة الإخوان العالمية، وزيارات قادة حماس تكون بعلم وتنسيق وترتيب بل وضيافة أجهزة المخابرات أو الأمن القومي في مصر، واتصالاتها بالإخوان تكون بتوافق واتفاق مسبق يراعي خصوصية العلاقة مع الجماعة، ولكن لا يستفز النظام كما لا يقفز على المعادلة السياسية الداخلية.

ويستطيع الباحث القول بأن حماس في علاقتها بالنظام المصري على استعداد إلى إعادة تجربتها مع النظام السوري بحيث لا تتأثر هذه العلاقة بالحالة الإخوانية المحلية وطبيعة العلاقة بين إخوان مصر والنظام الحاكم فيها، هذا إذا ما توافقت حماس مع النظام المصري على الخطوط الأساسية في الملف الفلسطيني. بل يمكن القول في هذا الصدد إن علاقات حماس بالإخوان في مصر ربما لن تبعد- ساعتها- كثيراً عن علاقاتها بقوى وطنية وقومية وإسلامية أخرى في مصر تقدم

الدعم لحماس، وترى فيها رأس حربة في مواجهة المشروع الصهيوني خاصة بعد تراجع فتح وتورّطها في مشروع أوسلو.

والجميع يذكر كيف سعت قيادة حماس إلى زيارة روسيا والتنسيق معها متغاضية عن الانتقادات التي وجهتها لها المقاومة الإسلامية في الشيشان، وذلك من أجل كسر الحصار السياسي الدولي الذي ضربته عليها الولايات المتحدة. لقد كانت حماس تتحرك وفق ما يحقق لها مصلحة مشروعها الفلسطيني، فتوفَّرَ لها قدرٌ من البراجماتية السياسية بسبب إدراكها لتعقيدات القضية الفلسطينية التي تقتضي أن يستقل النضال الفلسطيني عن مشروعات المقاومة الإسلامية الأخرى.

***

وينقلنا ما سبق إلى خصوصية حماس عن غيرها من الحركات الإسلامية الأخرى الأقرب إلى الطبيعة الأممية؛ فقد نشأت حماس وتطورت كحركة وطنية فلسطينية اختصرت مشروعها في إنجاز التحرر الوطني الفلسطيني وحددت ميدان نضالها بأرض فلسطين التاريخية، بل وحددت جبهتها في العدو الصهيوني المحتل للأرض فقط. فلم تكن حماس يوماً- على الرغم من جذورها الإخوانية- حركة عالمية، ولم تفتح جبهة الصراع بطول العالم وعرضه كما فعل تنظيم القاعدة، ولم يكن من عقيدتها القتالية فكرة الجهاد العالمي الذي لا تحدّه أرض كما نجدها في جماعات السلفية الجهادية.

وسيلاحظ المتابعون لحركة حماس أنها رفضت فكرة تدويل المعركة لتضم الولايات المتحدة الداعم الأول للمشروع الصهيوني، فأكّد قادتها في غير مرة أن عمليات حماس لن تُوجّه إلى الأمريكان، على الرغم من دورهم في الصراع. بل إن الحركة ميزت في مواجهتها بين الصهاينة وبين بعض يهود العالم الذين ارتبطت معهم الحركة بعلاقات طيبة. كل ذلك حتى تكون راية جهادها واضحة وغير ملتبسة كما في مشروعات جهادية أخرى.

لذلك فعلى عكس معظم الحركات الفلسطينية لم تمارس حماس العمل النضالي الجهادي خارج الأراضي الفلسطينية؛ فلم تعرف في عملياتها خطف الطائرات أو اقتحام المؤسسات الأجنبية، ولم تقم بعمليات خطف الأسرى الأجانب، ولم تتورط يوماً في عمليات التفجير والقتل في الخارج..، ومن ثم فليس في سجلها الجهادي ما يحرجها مع الأنظمة والحكومات العربية والإسلامية، فهي قد اقتصر فعلها الجهادي على أرض فلسطين التاريخية فقط، ومن ثم فلم تُسبّب، ولم تتعدّ يوماً على السيادة العربية أو غير العربية، وهو ما دفع بالمراقبين للذهاب إلى كيدية الاتهامات التي وجهها النظام الأردني للحركة بالتخطيط لأعمال تخريبية على أرضه، وأنها تدخل في باب التشهير ومعارك الحرب بالوكالة ضد الحركة

كما ـ وعلى عكس فصائل فلسطينية أخرى اشتغلت على الصراعات العربية البينية- نأت حماس بنفسها دوماً عن أن تُوظّف في صراعات عربية عربية، بل كانت دائماً تحاول تلمّس طريق تحقيق مصالحها ومصلحة المشروع الوطني الفلسطيني كما تتصوره هي دون أن يتم تجييرها لمصلحة دولة عربية على أخرى.

وحتى التقارب الكبير لحماس في السنوات الأخيرة مع المحور السوري الإيراني لا ينبغي فهمه على أنه تحول في استراتيجية الحياد وعدم التورط في صراعات إقليمية بقدر ما يجب قراءته في سياق التحول الذي طرأ على المنطقة إجمالاً، فالحال أن المحاور الأخرى وخاصة المحور المصري الأردني صارت من الضعف والارتباك بحيث أصبحت أكثر قابلية للتراجع أمام ضغوط المشروع الأمريكي وأفقه في تسوية القضية الفلسطينية، وهو ما جعله أكثر ضيقاً بحماس ومشروعها، وأقل قابلية للتعاطي معه، وكانت سياسات هذا المحور مسؤولة إلى حد كبير عن انسداد الطريق أمام حماس بحيث لم تجد أمامها إلاّ الاقتراب من المحور السوري الإيراني بعدما وجدت أنها يمكن أن تظل معه وحده متمسكة بثوابت مشروع التحرر الفلسطيني.

إن الذين ينعون على حماس ارتباطها مع المحور الإيراني السوري هم من تسببوا في ذلك، حين أغلقوا أمامها كل الأبواب، وفرضوا عليها شروطهم المتعسفة والتي لا تترك أمامها أي فرصة إلا أن تلتحق بمشروع للتسوية لا يلبي متطلبات الحد الأدنى من الحقوق الفلسطينية، ولا يضمن المروجون له حتى تطبيقه.

***

بقي ما يخص شكل الدولة التي يمكن أن تؤسسها حماس على حدود مصر أو "إمارة حماسستان" التي حذر البعض من أنها ستستعيد إنتاج النموذج الطالباني المتطرف والخارج عن التاريخ!، والحق أن مثل هذا الكلام ينكره كل من له أدنى معرفة بطبيعة حماس وتكوينها الثقافي والفكري أو إلمام بممارستها السياسية والاجتماعية، فحماس هي أبعد ما تكون عن النمط الطالباني في التفكير أو النظرة للمجتمعات وطريقة إدارتها. حماس حركة إسلامية حداثية بامتياز؛ فمعظم قادتها وقواعدها من خريجي المدارس والجامعات المدنية، وتركيبة القيادة فيها تميل إلى التكوين المدني التحديثي، ويكاد يندر فيها المشايخ وأبناء التعليم الديني، وبرامجها أقرب إلى برامج الأحزاب السياسية منها إلى الحركة الدينية الشمولية.

إن رؤية حماس للعالم وخبرتها في التعامل معه تقول إنها حركة براجماتية أبعد ما تكون عن الدوجمائية والانغلاق؛ فهي لا ترى العالم ككتلة واحدة مصمتة، وتستطيع اللعب على تنوعاته وتناقضاته من أجل مصلحتها، وبإمكانها الاحتفاظ بعلاقات وثيقة مع قوى تبدو متناقضة طالما كان ذلك يخدم مشروعها.

***

لكن بدلاً من أن تنظر المحاور العربية إلى حماس على أساس أنها ورقة جديدة يمكن أن تحسّن موقفهم التفاوضي مع الأمريكان ووكلائهم بعد تغير معادلة القوى على الأرض الفلسطينية، أغلق الجميع أبوابه في وجه قادة حماس وحكومتها

الشرعية المنتخبة التي لم تجد من يستقبل وزراءها سوى دمشق وطهران، اعتبرت القيادة المصرية حركة حماس كما لو كانت تنظيما للمافيا ، ملفاً أمنياً صرفاً لا تقاربه إلاّ عبر وفودها الأمنية، ولم تتعامل معها كحركة تحرر وطني تمثّل رقماً له وزنه على الأرض ينبغي أن يتم التعاطي معها عبر البوابات السياسية، أما الأردن فبلغ بها الأمر أن وضعت إسقاط حكومة حماس على رأس أجندتها حتى أخذت تتهمها بعمليات عسكرية ملفقة، وكانت قد طردت من قبل كل قادتها من أرضها، وجردت من يحمل الجنسية الأردنية من هذه الجنسية!

لقد كان دفع حماس باتجاه المحور السوري الإيراني الخطيئة الكبرى لمن له أدنى همّ بالأمن القومي العربي، ولا يساويها في كارثيّتها إلاّ ضياع سوريا من قبل في استلحاق وليس في تحالف استراتيجي مع إيران.

***

إن قضية الأمن القومي المصري والعربي أبعد من أن تقارب عبر معارك أيديولوجية يهدف فيها كل طرف إلى شيطنة خصمه تمهيداً لتصفيته تماماً كما يفعل الرئيس أبو مازن، الذي وصل به الأمر إلى التحريض على حماس عربياً ودولياً باتهامه له بإيواء القاعدة في غزة، وهو الاتهام الذي لم تجرؤ على التفكير به إسرائيل نفسها! لسطحيّته وتجاوزه لأبسط الحقائق والمعلومات على الأرض.

كما أن مفهوم الأمن القومي المصري والعربي صار بحاجة إلى تطوير يعطيه من المرونة والسعة ما يسمح باستيعاب القوى الإسلامية المعتدلة مثل حماس، فهذه القوى متجذرة في الوعي والثقافة العربية، والتطورات الأخيرة في رؤاها وممارساتها السياسية، إضافة إلى استقامتها وحساسيتها تجاه التحديات التي تواجه الأمة؛ كل ذلك يدعو إلى الإسراع في استيعابها ضمن منظومة الأمن القومي العربي.

إن استراتيجية عربية في التعامل مع حماس تستحضر المصالح العربية العليا وتستعلي على الخلافات الحزبية الضيقة يمكن أن تجعل من حماس قيمة مضافة للأمن القومي العربي، وليس تهديداً له كما يدّعي البعض، ويمكن أن تستعيد حماس إلى صلب المشروع العربي بعدما انتقلت إلى تخومه.

## الحركة الإسلامية المغربية ودرس في العلاقة بين الدعوي والسياسي[13]

تعد قضية الخلط بين الدعوي والسياسي وعدم وجود تمييز واضح بينهما من أكثر الإشكاليات التي تواجه الحركات الإسلامية ذات البعد السياسي والتي تمثل جزء من المشهد السياسي في بلادها. فهي من ناحية تعكس قلق معظم الفرقاء السياسيين من احتكار الإسلاميين السياسيين لورقة الدين التي يستطيع صاحبها أن يكتسح المشهد السياسي حتى من دون ميزة استثنائية إلا رفعه الراية الدينية، ومن ناحية أخرى فهي تمثل مصادرة للعمل الإسلامي في مساراته المختلفة لصالح مسار واحد ربما كان أضعفها وأقلها أهمية وهو المسار السياسي، كما أنه يعرض العمل الإسلامي إلي أن يصبح عرضة للملاحقة والتضييق باعتباره بوابة خلفية يدخل منها الإسلاميون السياسيون إلي الفعل السياسي.

برزت تلك الإشكالية جليا في عدد من التجارب السياسية التي خاضها إسلاميون والتي تميزت بحضور كثيف للدين على مستوي المشاركة أو على مستوي الشعارات التي غلب عليها توظيف الرموز والمعاني الدينية.

الجدل النظري لا ينتهي في قضية حضور الدين في السياسة وحول مدي أحقية القوي الإسلامية السياسية في الإعلان عن هويتها في المنافسة السياسية، ومن ثم فلن نتعرض له في هذا المقام وإنما سنستعرض تجربة تبدو مهمة ولها خصوصيتها في إنجاز نوع من التمييز بين الدعوي والسياسي لدى حركة إسلامية واحدة دخلت بقوة في العمل السياسي .

التجربة من المغرب وتمثلها حركة التوحيد والإصلاح وهي تنظيم دعوي تربوي وذراعها السياسي حزب العدالة والتنمية، وهي الحركة الإسلامية الأوسع

---

(١٣) نشرت في منتصف عام ٢٠٠٦ بعد زيارة خاصة لحركة التوحيد والإصلاح للاطلاع على مشروع التمييز بين الدعوي والسياسي.

انتشارا بين الفصائل الإسلامية التي قبلت بالانخراط في العملية السياسية بقواعده، تمييزا لها عن جماعة العدل والإحسان الأقوى تنظيميا والأكثر انتشارا لكنها تقاطع النظام السياسي برمته.

تأسست الحركة قبل عشر سنوات تقريبا من اندماج عدد من القوي الإسلامية نتيجة مراجعات فكرية ومنهجية خاضتها كل مكوناتها( أهمها: رابطة المستقبل الإسلامي، الإصلاح والتجديد..) والتي حاولت تأسيس قطيعة مع منهج جماعة الشبيبة الإسلامية عقب تورط بعض أعضائها في العنف في عقد السبعينيات، وانتهت المراجعات بتبني خيار المشاركة السلمية، وقد حاولت الحركة الجديدة تأسيس إطارها ،حزبها السياسي الخاص بها فتقدمت بطلب لتأسيس حزب التجديد الوطني رفضته السلطة، فاتجهت الحركة لتفاهم تاريخي مع الدكتور عبد الكريم الخطيب زعيم حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية سنة ١٩٩٦ صار بموجبه إطارها السياسي بعد أن عملت على إعادة هيكلته.

رغم أن الفصيلين المتوحدين سيختلفان في التعاطي مع قضية العلاقة مع الحزب، وموقع السياسة في المشروع الوحدوي، إلا أنهما سيتفقان على تأجيل النظر في هذه القضية (علاقة الدعوي بالسياسي) لحين خوض الانتخابات البرلمانية سنة ١٩٩٧.

وفي سنة ١٩٩٨ ستتجه الحركة إلي السعي لبلورة تصور واضح في العلاقة مع الحزب، خاصة بعد النجاح في المشاركات الانتخابية، وهنا سيظهر بقوة اتجاه واضح عند قياديي الحركة إلي اعتبار أن الوظائف الأساسية للحركة هي الدعوة والتربية والتكوين، وأن الحزب هو تنظيم سياسي يهتم بتسيير الشأن العام.

وقد ساهمت تفجيرات الدار البيضاء في ١٦ مايو ٢٠٠٣ في تسريع مسار مراجعة العلاقة بين الحركة والحزب بعدما شن خصوم الحركة – خاصة اليسار- حربا استئصالية ضدها بدعوى مسئوليتها الأصلية عن الإرهاب، فاتجهت الحركة

إلى تبني خيار التمييز بين الدعوي والسياسي والإسراع في إنجازه وهو الخيار الذي سيهندسه سياسيا سعد الدين العثماني الأمين العام للحزب وتنظيميا محمد الحمداوي رئيس الحركة.

تعبر عن هذه الاستراتيجية ورقة "المشاركة السياسية والعلاقة بين الحركة والحزب" فكريا ونظريا، وهي وثيقة غير منشورة وغير متداولة ظهرت سنة ٢٠٠٦ وخضعت لنقاش مطول داخل الهياكل التنظيمية للحركة منذ ٢٠٠٣، وهو ما يفترض أن يكون على رأس جدول أعمال مؤتمر حركة التوحيد والإصلاح الذي يعقد نهاية هذا الصيف (صيف ٢٠٠٦) بمناسبة مرور عشر سنوات على تأسيس الحركة .

بداية ومن خلال مطالعة بعض معالم الرؤية الاستراتيجية الجديدة ولقاء المسئولين عن صياغتها يمكن القول بأن استراتيجية التمييز بين الدعوي والسياسي التي اعتمدتها حركة التوحيد والإصلاح قد نضجت على المستوى الفكري، وهي وإن لم تأخذ مجري التنفيذ كاملا في أرض الواقع فإن الدلائل تؤشر على استقرارها واستيعابها في مجال التطبيق.

***

في زيارتي الأخيرة للمغرب اقتربت من التجربة التي يمكن أن تكون رائدة في تقديم مقاربة التميز بين الدعوي والسياسي في حركة إسلامية واحدة، قرأت بعض وثائقها وتابعتها والتقيت بعدد من المسئولين عنها.

الأستاذ محمد يتيم من الذين جمعوا بين العمل الفكري والعمل السياسي فهو نائب رئيس حركة التوحيد والإصلاح وعضو الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، وهو يعد -إلي حد كبير- أهم منظري الحركة والحزب وصاحب الجهد الأكبر في صياغة مقاربة التمييز بين الدعوي والسياسي في الحركة ..وهو قدم للمكتبة عدة مؤلفات منها : العمل الإسلامي ومنهج التغيير الحضاري، ومقالات في

التغيير الحضاري، والعمل الإسلامي والسؤال الثقافي(كتاب الحركة الإسلامية بين الدعوي والسياسي) ..وهي تحمل في داخلها خطوط عامة أو جنينيات هذه المقاربة التي لم تصدر رسميا بعد ( عنوانها "المشاركة السياسية وعلاقة الحركة بالحزب").

يشرح محمد يتيم مقاربة التمييز بين الدعوي والسياسي في الحركة فيؤكد أن الحركة على مستوي الفكرة تنطلق من شمول الإسلام، ومن ثم فقد كانت لها أهداف شمولية منها : الإسهام في إقامة الدين في الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة وصولا إلي الإسهام في الحضارة الإنسانية الشاملة..لكن شمولية أهداف الحركة لم تحجب عنها حقيقة أنها مجرد مساهم أو طرف في العمل لإقامة الدين وليست الوحيدة فيه، فالمغرب- في تصور الحركة- دولة إسلامية بها مكتسبات تاريخية للإسلام ..ومن ثم فلا تقدم الحركة نفسها كبديل وإنما كتجربة مكملة تتكامل مع غيرها.

وشمولية الأهداف انعكست على شمولية مجالات عملها أيضا فهناك دعوة فردية ودعوة عامة وعمل سياسي وآخر اجتماعي واقتصادي ونقابي وثقافي وفكري..مجالات تتعدد وتتسع باتساع الإسلام نفسه.

وما بين شمولية الأهداف وشمولية مجالات العمل كان لابد من فصل ووصل، ففي المجالات كان لابد من ضرورة التمييز بين الوظائف الأساسية لتنظيم الحركة(هي بالأساس: دعوة – تربية- تكوين )..وبين ما يسمي بالأعمال التخصصية ( سائر المجالات الأخرى ).

والوظائف الأساسية هي التي تعرف بها الحركة، وهي صلب الحركة وعنوانها وسر وجودها.. والتي يمكنها أن تتعاون فيها مع كل من يتفق معها في شأنها سواء الدولة أو الحركات والفاعلين الأخرى ن.

أما الوظائف أو الأعمال التخصصية فهي تجليات الحركة خارج النطاق الدعوي الذي هو صلبها وسر وجودها، مثل الوظيفة السياسية (الحزب) أو الوظيفة الاجتماعية (جمعيات) والوظيفة العمالية (النقابة)..إلخ، والعمل في هذه الوظائف التخصصية لابد أن يستصحب معه المرجعية الكلية للحركة لكنه ينفصل عنها في الإطار التنظيمي. ومن ثم فهو يصوغ علاقة الحركة ( القائمة بالوظائف الأساسية) مع الحزب ( القائم بالوظيفة التخصصية) في جملة واحدة: التلاقي في المرجعية والتكامل في المشروع مع التمايز في الوظائف.

أما السيد محمد الحمداوي رئيس حركة التوحيد والإصلاح فيرى أن العلاقة بين الحركة والحزب هي علاقة شراكة بين مؤسستين مستقلتين؛ شراكة استراتيجية في المشروع بين حركة دعوية تربوية وحزب سياسي ..فهناك وصل في المرجعية الجامعة لكن هناك فصل في الإطار التنظيمي. ولتفهم المقاربة يحيل الحمداوي إلي مقاربة أوروبية تشبهها في قضية البيئة..فهناك مشروع واحد أو هدف واحد هو حماية البيئة تقوم على تحقيقه جمعيات مجتمع مدني وتتبناه أحزاب وتخصص له وزارات ..والكل يهدف إلي حماية البيئة..وهو ما يمكن أن نقرب به المشروع المشترك الذي يجمع الحركة والحزب وهو: الإسهام في إقامة الدين.

***

في إطار سياسية التمييز بين الدعوي والسياسي سعت الحركة على سياسة الفصل استقلالا تاما على مستوي الإدارة بين الحركة والحزب على الرغم من أن نحو ٨٠% من أعضاء الحزب هم أعضاء بالحركة يمثلون سوي نحو ٣٠% من العضوية العاملة بها.

رئيس الحركة السيد محمد الحمداوى كان عضوا بالحزب قبل انتخابه رئيسا للحركة في دورتها الأخيرة، لكنه قدم لرئاسته بالاستقالة من الحزب ..هو يقول إنه جاء رغبة منه في ألا يستقل الحزب بالقيادات ذات التكوين الحداثي فتبقى الحركة

خاصة بالشيوخ وذوي التكوين الشرعي (فاختصاصه هو الهندسة وليس العلوم الشرعية)..لكن استقالته تعكس - من زاوية أخرى - الرغبة في تأكيد الاستقلالية بين الحركة والحزب؛ فرئيس الحركة ليس عضوا في الحزب ورأس الحزب -أمينه العام سعد الدين العثماني- لم ينتخب في المجلس التنفيذي للحركة- أعلى سلطة بها- وإن ظل عضوا بمجلس الشورى المنتخب.

والحركة تحولت إلي إدارة مؤسساتها بمنهجها الخاص وبمنطق مؤسسة المجتمع المدني والتوجيه فيها والإلزام يتعلق بالتربية فقط أما التوجيه السياسي وبناء الموقف السياسي فتلزم الحركة أعضاءها ممن ينخرطون في العمل السياسي الحزبي بالرجوع فيه إلى الأطر والمؤسسات الحزبية.

لا تتدخل الحركة في رسم السياسات المحددة والتفصيلية للحزب أو في تحديده مواقفه السياسية.. فالحزب له قيادة مستقلة ( مجلس شورى ومكتب تنفيذي) وله انتخابات تنظم هذه القيادة، وأقصى ما يقع من الحركة في علاقتها بالحزب نقاش عام في مجلس شورى الحركة حول المسار السياسي لا يدخل فيما بعد التوجهات العامة ولا يلزم الحزب وقيادته بشيء.

وهناك حرص على تأكيد هذه الاستقلالية ودعمها ونقلها إلي وعي القواعد؛ لذلك كثيرا ما تنشر صحيفة الحركة أخبارا عن رسائل رسمية إلي الأمين العام للحزب في أمور مختلفة بما يظهر استقلالية الهيئتين.

والحركة ضد توظيف الشعارات الدينية في العمل السياسي الحزبي، وهي تتخوف من أن تتأثر الدعوة سلبا بالسياسة التي ستستفيد منها حتما لكنها ستضر بها حال الربط المباشر بينهما..فالعمل السياسي الإسلامي سيتراجع حتما ليس لمشكل فيه بالضرورة وإنما لأنها سنة التغيير ومنطق الديمقراطية كما يقول الحمداوي: " أرقي الديمقراطيات لا يمكن أن يستمر البرنامج السياسي فيها أكثر من دورة أو دوريتين ثم يتراجع ويحل بديلا عنه برنامج سياسي آخر"

وأثناء اشتعال معركة الانتخابات البرلمانية التي خاضها الإخوان في مصر والتي غلبت عليها الشعارات الدينية نشرت صحيفة الحركة " التجديد "عدة مقالات للباحث والناشط بالحركة بلال التليدي في نقد رفع شعار الإسلام هو الحل في الانتخابات..

وترفع الحركة شعارها ( إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت ) شعارا دعويا زادته إيضاحا بشعار فرعي ( عمل إسلامي تجديدي للإسهام في إقامة الدين وإصلاح المجتمع ) فيما يرفع الحزب شعارا مختلفا يخلو من اللغة الدينية (أصالة- تنمية- عدالة ) ولا يتوسل بها مباشرة.

***

الفصل بين المؤسستين استلزم اعتماد نوع من الفصل بين برامج التكوين والتثقيف في كل منهما بما تقتضيه طبيعة كل مؤسسة وقبلها في شروط العضوية، فشروط العضوية بالحركة شروط أخلاقية ومبدئية ( مثل الالتزام بالاستقامة والابتعاد عن المحرمات والشبهات )، وهي تميل للتشدد في العضوية في الالتزام بعكس الحزب الذي لا يشتدد في هذه الشروط طالما التزم العضو بالموقف السياسي للحزب ومرجعيته العامة.

وقواعد التصعيد في العضوية داخل الحركة هي قواعد أخلاقية علمية فكرية لا علاقة شرطية لها بالقواعد السياسية؛ كما أن الإجراءات العقابية بحق الأعضاء مختلفة داخل الهيئتين لمن يخالف التزامات العضوية ولا يلزم أن يمضي العقاب في واحدة على الأخرى فقد يفصل العضو من الحزب لأسباب تتعلق بالانضباط التنظيمي السياسي ويظل عضوا بالحركة والعكس وارد. فالحركة تتعاطى مع المشكلات والمخالفات التربوية التي تتصل بمدى التزام العضو بمنهج الحركة وأخلاقياتها فقط.

مثال على ذلك وقع في إحدى الانتخابات التي خاضها الحزب، فقد تورط عضو في الحركة والحزب في شراء الأصوات، فعلمت قيادة الحركة بالواقعة وأجرت تحقيقا موسعا انتهى إلي فصل العضو من الحركة لإخلاله بمتطلبات الانتماء لها.تم ذلك كله دون العودة إلي قيادة الحزب بل دون علمها، فقط أخبر الحزب بقرار الحركة دون إلزامه بموقف ودون انتظار سماع رأيه.

وعلى هذا الأساس فإن برامج التكوين في الحركة تصاغ بما يناسب حركة دعوية ثقافية قوامها الدعوة والتزكية والتربية، ويتم ذلك عبر محاضن الحركة وفاعلياتها من دروس دينية وخطب ولقاءات عامة أو فعاليات تربوية ودعوية خاصة، أما التكوين السياسي فيتم عبر أطر الحزب وهياكله وفاعلياتها..ولا تتوجه الحركة بتكوين أو مناهج خاصة لأعضائها العاملين بالسياسة..بل تصر على الإبقاء على الرسالة الدعوية التزكوية والتربوية العامة الجامعة.

***

كان من الطبيعي أن تثار تساؤلات بل وهواجس وتخوفات لدى بعض القيادات من أن تؤدي الاستقلالية إلي تعارض بين الهيئتين ..وكانت الهواجس أكثر- بالطبع- لدى الدعويين الذين أصابهم القلق من أن يتأثر المسار السياسي للحزب بإكراهات السياسة وموائماتها وحساباتها التي لا تبدو أقل كثيرا أو تنعدم أحيانا لدى الحركة..وأثير الحديث عن ضمانات التزام الحزب بالإطار المرجعي للحركة، لكن استقر الأمر ألا يكون هناك ضمانات لأنها غير ممكنة فعلا ولأن الحديث عن أدوات ضبط أو سيطرة من الحركة على الحزب هو ضد الاستقلالية الحقيقة وضد الفاعلية الحركية والسياسية...وحسمت الحركة خيارها بأنه ليست هناك ضمانات تنظيمية لضبط مسار الحزب- الذي يؤدي وظيفتها السياسية- وإنما هي ضمانات منهجية وفكرية فحسب.

***

استراتيجية التمييز بين الدعوي والسياسي ساعدت في تطوير العلاقة مع الآخر الإسلامي . فالحقل الديني المغربي – مثل غيره- يتعدد فيه الفاعلون بدء من المؤسسات الرسمية كوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ومؤسساتها المختلفة وعلى رأسها المجالس العلمية، أو المؤسسات غير الرسمية مثل الطرق الصوفية والجماعات الإسلامية الأخرى وفي مقدمتها جماعة العدل والإحسان أكبر تنظيمات الإسلام السياسي في المغرب.

انطلقت الحركة كما أسلفنا من قاعدة أنها مجرد طرف في الإسهام في إقامة الدين، ومن ثم فهي لا تمانع في التعاون مع غيرها في هذا الغرض أيا ما كان الموقع أو الموقف السياسي لهذا الغير..ومن ثم فهي رحبت بمشروع الدولة لإعادة هيكلة الحقل الديني والذي طرحته وزارة الأوقاف وحددت فيه معالم وقواسم المشترك الديني للمغرب ( العقيدة الأشعرية- المذهب المالكي- التصوف على طريقة الجنيد- إمارة المؤمنين )...وأصدرت الحركة بيانا ثمنت فيه الدعوة إلي إعادة هيكلة الحقل الديني " بدلا من استئصاله " وعدته خطوة للإمام يجب دعمها، ومن ثم اعتبرت نفسها شريكا للدولة في تنظيم الحقل الديني وتعاونت مع الوزارة فيه خاصة في عمل المجالس العلمية العليا التي بدا أن كثيرا من أعضائها وممن يقودون المشروع هم من أعضاء الحركة، فكبار القيادات العلمية للحركة عز الدين التوفيق ومحمد الروكي وفريد الأنصاري - استقال مؤخرا- هم أبرز من يشرفون على تكوين الوعاظ والواعظات في وزارة الأوقاف؛ بل إن العبادي أحمد رئيس مديرية الشئون الإسلامية بوزارة الأوقاف كان أحد قيادات الحركة ..وتهتم الحركة بدعم المشروع إعلاميا فتخصص صحيفتها- التجديد- مساحات واسعة وشبه ثابتة لتغطية أخبار المجالس العلمية والتنويه بها وبعلمائها.

أما فيما يخص العلاقة مع المنافس الإسلامي الأكبر؛ جماعة العدل والإحسان، فإن الحركة رغم اختلافها مع الجماعة في كثير من القضايا الجوهرية مثل استراتيجية الجماعة في القطيعة مع النظام والطعن في شرعيته وتوسعها في قضية الرؤى والمنامات بما استدعى الحركة لإعلان معارضتها علانية عبر بيان نصيحة؛ إلا أنها تجاوزت منطق إلغاء الآخر والاستقطاب الفكري إلي الإقرار بالاختلاف مع القبول به، فلم تعد تقف منها موقف المعارضة والخصومة بل تتعاون في القضايا محل الاتفاق – التنسيق لنصرة فلسطين والعراق ..إلخ- ولا ترى حساسية في ذلك رغم حصار النظام للجماعة وتضييقه عليه .

وقد جسد الموقف من جماعة العدل والإحسان منطق الفصل بين السياسي والدعوي الذي نتحدث عنه، فالحركة أعلنت انشغالها بما يجري في حق الجماعة من اعتقالات وإغلاق لمقراتها والأماكن التي أعلنتها للتواصل مع جمهورها – ما عرف بالأبواب المفتوحة – وأصدرت بيانا يؤكد على رفض التجاوزات بحقها وأتاحت صحيفتها للجماعة التي شهدت حصارا إعلاميا فرصة التعبير عن موقفها عبر حوار أجرته مع متحدثها الرسمي فتح الله أرسلان، في حين تبني الحزب مسلكا برجماتيا التزم فيه بمنطق السكوت مراعاة لعدم استفزاز النظام ورغبة في ضمان ثقته خاصة في ظل تصاعد المؤشرات على احتمال مشاركته في الحكومة القادمة إن لم يكن تشكيله لها، فلم يعقب الحزب رسميا على حملة المصادرة والاعتقالات بحق إسلاميي العدل والإحسان بل وصرح أمينه العام سعد الدين العثماني- تحت محاصرة الإعلام له- في لقاء بمدينة طنجة بعدم قانونية مجالس النصيحة والأبواب المفتوحة التي تقوم بها الجماعة لأنها تتم من دون إذن السلطات! فخضع موقفه من " إخوة " الطريق الإسلامي إلى إكراهات السياسة ومواءمتها التي لم تجد الحركة نفسها مرغمة على اعتبارها أو تقديمها على موقفها المبدئي.

ويمكن أن ينطبق المنطق نفسه على الطرق الصوفية التي شهدت علاقة الحركة بها تحسنا عما كانت عليه قبل سنوات فانتقلت من القطيعة معها والمواجهة إلي سياسية الإنصات والاستماع ورفع الحواجز ويمكن رد ذلك إلي اعتبارات كثيرة أهمها تحول حركة التوحيد إلي إطار دعوي خالص يغلب منطق الدعوة وجمع الشمل على المنافسة .

***

يمكن القول بأن استراتيجية التمييز بين الدعوي والسياسي في هذه التجربة تتحرك على مستويات ثلاث:

**مستوى الخطاب:**

لحركة تجمع دعوي يستوعب كل من تجمعه المرجعية الإسلامية أيا كان انتماؤه أو موقفه السياسي، فالمرجعية الإسلامية لا يمثلها حصرا تظاهر سياسي وحيد ولا يصح أن يعبر عنها خطاب سياسي واحد.فالخطاب السياسي يحتمل الاختلاف ويستلزم الخصومة السياسية ويخضع للموائمات التي يمليها المسلك البرجماتي ومن ثم فهو يفترض التغير والتحول بحسب المصلحة. فيما تبقي الحركة رهنا بالمرجعية الإسلامية الجامعة لكل من يرى نفسه منطلقا منها.

لذلك اعتمدت الحركة قرارا حاسما بمنع مشاركة الدعاة والوعاظ من أعضائها في الانتخابات لا ترشيحا ولا مساندة كما منعت نزول قيادات الحركة في الحملات الانتخابية للحزب، باعتبار أنهم يمثلون المرجعية الإسلامية التي يجب أن تظل ملكا لجميع المغاربة وليست حكرا على حزب سياسي أو خصما لخصومه وخطابها يجب ألا ينساق إلي وهاد الحزبية الضيقة..

وبالإجمال سعت لحركة إلي تبني خطاب دعوي توعوي إرشادي تجميعي عام مميز عن الخطاب السياسي في لغته ومحتواه فلا يعلن عن انحياز إلا للمبدأ ولا يتورط في خصومة سياسية مباشرة ويركز مقاربته على القضايا والمبادئ والأفكار وليس الأشخاص والمؤسسات.

وتتجه الحركة إلي إنهاء حالة التداخل في مجال الخطاب الإعلامي بينها وبين الحزب بحيث تستقل صحيفتها – التجديد- عن الحزب الذي يتجه لتأسيس صحيفة خاصة به علما بأن لكل منهما موقع على شبكة الإنترنت مستقل تماما عن الآخر.

**مستوى مجالات العمل:**

تطرح الحركة في مراجعاتها الأخيرة ضرورة وجود تمييز بين الحركة والحزب في مجالات العمل.. فالحركة لا يمكن أن تصدر بيانا في شأن تسيير العمل العام ( إصلاح جسر أو قنطرة، أو واقعة سياسية أو اقتصادية محددة ...) بل يلزم الحزب باتخاذ المبادرة في ذلك..أما الحركة فهي مؤسسة مجتمع مدني لكل أبناء الوطن مهمتها الدعوة وإعداد الإنسان وتربيته وتبني قضاياه العامة مثل محاربة الظلم والفساد والرشوة والبطالة وحث الناس على التزام الفضيلة وإتقان العمل والولاء للوطن..وكذلك دعم قضايا الأمة ( فلسطين والعراق وأفغانستان...)

وتثير الدعوة للتمييز بين مجال اشتغال الحركة ومجال اشتغال الحزب القضية الشائكة حول اشتغال الناشطين السياسيين الإسلاميين بقضايا الهوية: هل يجب أن تكون جزءا من مجال اشتغالهم السياسي؟ وما الحجم المفترض لقضايا الهوية في خطاب الحزب؟ وهل يمكن أن تتحول قضايا الهوية إلي قضايا سياسية أم تبقى ثقافية دعوية من اختصاص الحركة؟

محمد يتيم يرى أن " من مصلحة الحزب أن يقلل من اشتغاله على قضايا الهوية ويتفرغ أكثر للرقي بالخطاب السياسي والتدبيري" ..وإن كان يجزم بصعوبة تحقق هذا على الوجه المطلوب فمازالت قضايا الهوية محور اهتمام الشارع وهي التي تصنع سمعة الأحزاب وتكثف من حضورها ومن غير الحصافة السياسية التخلي عنها جملة واحدة لأن من شأن ذلك التأثير على شعبية الحزب.

ويؤكد يتيم أن الحركة تسير في طريق الحسم لجهة أن يتولى الحزب قضايا التدبير المباشر لاهتمامات الناس والموقف السياسي المباشر أو ما تسميه بنهج يوسف الذي قدم نفسه للعمل السياسي ليس بصفة النبي وإنما بصفة المدبر للأزمة الاقتصادية ( قال لعزيز مصر: اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم ).

لكن تبدو بعض القضايا أكثر تركيبا وتداخلا بما لا يسمح بالتمييز الواضح بين مجال اشتغال الحركة ومجال اشتغال الحزب مثل قضايا الرقابة على الفن ودور الدولة في حماية الأخلاق أو منع الإساءة إلي الآداب العامة مثلما حدث في قضية فيلم "ماروك" الذي تضمن مشاهد فاضحة وقدم صورة مسيئة للفتاة المغربية اعتبرها البعض إساءة إلي سمعة المغرب بما كان يستدعي تدخل الرقابة لمنعه.

وهنا تفرق الحركة بين قضايا الإجماع العام التي لا تصادر على حق تيار فكري أو وجهة نظره وبين الدعوة إلى نشر منظومة قيم وأخلاق تمثل تيارا بعينه..والمثال الواضح هو قضيتي لباس البحر والدعارة ..فهناك جدل كبير حول الملابس العارية التي ترتديها الفتيات والنساء على شواطئ البحر والتي تثير تحفظ واعتراض جماهير الإسلاميين وعموم المتدينين والمحافظين، ثم هناك مشكل انتشار شبكات الدعارة وتجارة الجسد استغلالا للفقر والحاجة التي تعانيها بعض المناطق.

تميز الحركة بين القضيتين فتعتبر أن التصدي لقضية الملابس والأزياء الفاضحة هو من عمل الحركة لأنه يتطلب جهدا دعويا تربويا ولا يجب أن تتحول إلي قضية سياسية يتحرك عليها الحزب لأنها ليست قضية إجماع وطني ولا يجب أن يفرض الإسلاميون منظورهم الأخلاقي على غيرهم خاصة وأن هناك تيار علماني حداثي لا يرى في هذه الملابس حرجا أو عيبا..أما قضية الدعارة واستغلال الفقر في تجارة الجسد فهي محل رفض من كل التيارات داخل المغرب بما فيها التيارات العلمانية الحداثية، ومن ثم فيمكن للحزب أن يتشارك مع الحركة في التصدي لها وتحويلها إلي قضية سياسية فهي قضية تتقاطع فيها الهوية والأخلاقية مع الشأن السياسي والتدبيري العام.

وفي كل الأحوال يؤكد محمد يتيم على ضرورة التزام الحزب في اشتباكه مع قضايا الهوية بلغة تبعد عن التخوين والتكفير لتبقي لغة سياسية منضبطة غير إثارية هو ما سعي الحزب غلي التزامه في قضية فيلم "ماروك" حيث أحال النقاش إلي دائرة مؤسسات الدولة ومدي فاعليتها وتعبيرها عن الخط العام لسياسة الدولة دون التورط في اتهامات بالانحلال أو اللا أخلاقية .

**مستوي الرموز:**

وتسعي الحركة إلى إحداث فصل بين رموز الدعوة/ الحركة وبين رموز السياسة/ الحزب، فرموز الحركة هم رموز الأمة لا يجب أن يجيروا لمصلحة فصيل سياسي دون غيره فيما رجال الحزب يمثلونه فحسب.

مازالت قضية الفصل على مستوى الرموز صعبة ولم تنجز كاملة حتى باعتراف الحركة، فمازالت معظم رموز وقيادات الحزب هي قيادات رئيسية في الحركة فعبد الإله بن كيران عضو المجلس الوطني للحزب وعضو المكتب التنفيذي للحركة وعبد الله بها رئيس فريق الحزب بالبرلمان وعضو المكتب

التنفيذي للحركة ومحمد يتيم هو عضو الأمانة العامة للحزب ونائب رئيس الحركة حتى سعد الدين العثماني الأمين العام للحزب هو نفسه عضو مجلس شوري الحركة. .. ومازال حضور هؤلاء معتبرا من خلال الحركة أكثر من الحزب، ومرد ذلك أن الحزب مازال حديثا ويعيش في مرحلة انتقالية يسعى فيها لتثبيت وجوده في الساحة السياسية ..وهو ما يجعل من الصعب الحسم مباشرة في قضية فصل رموز الحركة عن رموز الحزب، ويمكن أن نتحدث هنا عن مرحلتين في العلاقة بين رموز الحزب والحركة، الأولي كانت عام ١٩٩٦ حيث انغمست كل قيادات الحركة تقريبا في عملية إعادة بناء الحزب بعد التحالف مع حزب القوي الشعبية والذي أثمر عن حزب العدالة والتنمية وتلتها انتخابات ١٩٩٧ التي صار رموز الحركة أعضاء في البرلمان عن الحزب الجديد.

الثانية عقب انتخابات ٢٠٠٢ التي استقر الحزب فيها كثاني أكبر الأحزاب المغربية، فقد بدا الحزب يتهيكل ويتفرع ويستقر ومن ثم يستقل عن الحركة بما يسمح له بفك الارتباط على مستوي الرموز ليس على مستوي الفصل بمعناه الحاسم وإنما في صيغة الشراكة التي تسمح لكل من الكيانين باستقلال مؤسسي.

يتحدث محمد يتيم بواقعية ولكن بتفاؤل مؤكدا أنه من الصعب الحديث عن إنجاز الفصل المقبول على مستوي الرموز بين الحركة والحزب قبل الانتخابات القادمة ٢٠٠٧ ويتوقع أن يبدأ مسار الفصل بعد أن يستقر وضع الحزب سياسيا كما هو متوقع، ويرجح أنه بحلول انتخابات ٢٠١٢ سيكون الفصل قد أنجز على مستوى الرموز بين الحركة والحزب،

بل يطمح يتيم إلي أكثر من ذلك بأن تعاد صياغة علاقة الحركة بالمجال السياسي لتصبح كل الأحزاب على قدم المساواة ولا يظل دعم الحركة حكرا وحصرا على حزب العدالة فقط..وأنه إذا كانت الحركة ترمي بثقلها على الحزب الآن فهي تأمل مستقبلا أن تتحدد مواقفها مستقبلا على أساس القضايا والمواقف

وليس الأفراد والمؤسسات..ويشير الحمدواي إلي أن الحركة بدأت السير في هذا الاتجاه حيث دعمت أنشطة عدد من البرلمانيين من خارج حزب العادلة والتنمية كان آخرها اقتراح برلماني بإغلاق عدد من الخمارات..كما أن صحيفة الحركة لا تقصر تغطيتها للنشاط البرلماني على برلمانيي العدالة والتنمية وإنما تتوسع في تغطية أداء عدد من البرلمانيين الذين يتبنون توجها مقاربا لتوجه الحركة.

غير أن يتيم يؤكد أن الأمر يحتاج إلي استقرار الخط الاستراتيجي للحزب أولا ونموه بما يسمح بفطامه عن الحركة، وهو ما سيكون من مصلحة الحركة مستقبلا فالحزب يؤثر لا شك سلبا على الحركة بحجبه الشخصية الدعوية لها حيث كل إنجاز يحسب مباشرة لمصلحة الحزب..لكنه يشكل أحيانا حماية للحركة فالقوة السياسية تقلل من أطماع البعض في تصفية الحركة وهو ما ظهر بعد تفجيرات الدار البيضاء ١٦ مايو ٢٠٠٣ التي شهدت حملة تحريض غير مسبوقة تطالب بالتصفية والاستئصال للحركة برمتها.

***

المقاربة التي ترمي إلي التمييز بين الدعوي والسياسي في تجربة حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية مازلت اجتهادا في طور التجريب فالفكرة في كلياتها غير تنزيلها واقعيا وفيها اجتهادات كثيرة، لكنها تصلح لأن تطرح للنقاش على التجارب الإسلامية الأخرى، فهي تفكك بعض إشكالياتها في مساحة العلاقة المفترضة بين العمل الدعوي والعمل السياسي الإسلامي. وتعطي أملا في أن بالإمكان أن تتحول حركة إسلامية ما لإطار دعوي وتربوي حاضن لتجربة سياسية ومنتج للإطارات والقيادات السياسية دون الانغماس الكلي في السياسي الذي يؤدي إلي تسييس الدعوة وإلغاء منطقها الحضاري.

## الإسلاميون الأتراك والدخول من باب الاقتصاد؟[١٤]

عائد من اسطنبول بعد حضور الملتقى الاقتصادي المشترك بين كل من جمعية الموصياد (اتحاد رجال الأعمال والصناعيين المستقلين) والمنتدى الدولي للأعمال والذي حمل عنوان (الاستثمار المشترك بين الدول الإسلامية). الملتقى يواكب المعرض الحادي عشر لجمعية الموصياد MUSIAD والعاشر لمنتدى الأعمال IBF.

ولأن الملتقى اقتصادي يجدر بنا ذكر مجموعة من الأرقام التي يمكن أن تقرب للقارئ المشهد وخلفياته فقد حضر الملتقى أكثر من ١٥٠٠ رجل أعمال من تركيا ومعظم دول العالم الإسلامي استضافتهم خمسة عشر فندقا من فنادق اسطنبول وشاركت فيه ٤٥٠ شركة من بينها ٣٥٠ شركة تركية، على مساحة عرض جاوزت ٢٧ ألف متر مربع وزاره نحو ١٥٠ ألف زائر..وهو من أهم المعارض الاقتصادية التي تشهدها تركيا في العقدين الأخيرين.

شهد الملتقى تمثيلا دوليا عالي المستوي فإضافة إلي الحضور الرسمي الممثل برئيس الوزراء رجب طيب أردوغان وعدد من أركان حكومته شاركت شخصيات دولية مهمة مثل أكمل الدين إحسان أوغلو رئيس منظمة المؤتمر الإسلامي وأحمد محمد على رئيس بنك التنمية الإسلامي وصالح كامل رئيس غرفة التجارة الإسلامية بمنظمة المؤتمر الإسلامي ووزراء ومسئولون من سوريا ومصر والجزائر والمغرب ولبنان والسعودية وجنوب أفريقيا.

***

(١٤) نشرت في ديسمبر من عام ٢٠٠٦ في أعقاب رحلة لتركيا تعرفت فيها على بعض من النشاط الاقتصادي للإسلاميين فيها..

يجدر كذلك تقديم خلفية تاريخية لنشأة هذا الملتقى والتي تحمل في طياتها الأسباب التي تدفع بنا إلي الاهتمام بتقديم هذا النشاط الاقتصادي الذي سنكتشف أهميته حين نعرف أنه -رغم طبيعته الاقتصادية البحتة- محمل بحمولات سياسية بل وحضارية تفوق كثيرا ما ينتظر أو يتوقع من معرض أو مؤسسة اقتصادية كالتي يموج عالمنا العربي والإسلامي بالمئات والآلاف منها سنويا.

تأسست جمعية الموصياد في ٥ مايو عام ١٩٩٠ من قبل مجموعة من رجال الأعمال الأتراك ينتمون في الغالب إلي هضبة الأناضول معقل الطبقة المتوسطة الملتزمة دينيا أو المحافظة أخلاقيا من رجال الأعمال ممن يبحثون عن موضع قدم لهم وفرصة في عالم البيزنس الذي تسيطر عليه مجموعة القطط السمان من رجال الأعمال في العاصمة التركية أنقرة ممن يرتبطون بشبكة ضخمة وعالمية من الاستثمارات تتجاوز حدود تركيا لتمتد إلي ما يمكن أن يسمي بالرأسمالية العالمية العابرة للأوطان والوطنيات في بعض الأحيان!

كان الزمان يشهد صعود مشروع نجم الدين أربكان والتفاف الشارع التركي حوله، وكان أربكان أكبر من زعيم إسلامي يبحث عن تطبيق حرفي لنصوص الشريعة وقواعد الأخلاق فهو يمكن أن ينظر إليه - بحق- كحبة في عقد أوشك أن ينقرض من زعامات حركة الاستقلال الوطني في بلدانهم وإن كانت خلفيته الإسلامية أوضح من أن تخفي في معقل العلمانية الكمالية ذات الحساسية المفرطة لأي شكل من أشكال الإسلامية.

كان أربكان – وهو في طريق يلتقي مع الماليزي مهاتير محمد- صاحب مشروع كبير يطمح لبناء دولة تتجاوز في الدور والمشروع حدودها وتلتقي مع مجالها الجيوستراتيجي الحقيقي حيث ملتقى البحرين: بحر التاريخ والجغرافيا وبحور أخرى ترفد من حاجز أوربي يقيم سدا عنيدا أمام الأتراك دون غيرهم ولا يعدم في ذلك الذرائع. وأحيانا من استراتيجية عالمية تعمل على أن تظل المنطقة

في مرمي النيران الاستراتيجية للقوي العالمية المهيمنة فلا يأتي اليوم الذي تخرج فيه من فلكها.

***

كان مشروع أربكان يعتمد أساسا فكرة بناء قاعدة صناعية ضخمة تجعل تركيا دولة صناعية كبري تقف على قدم المساواة مع الكبار و تعلو بها على أن تلعب دور الاقتصاد الخادم الذي يقتات فقط من المنح والعطايا أو البقشيش – التيبس- الذي تحصله من صناعة السياحة والخدمات وهي صناعات هشة ومتقلبة! كان بهذا التصور يسعى لفك هيمنة الرأسمالية العالمية على بلاده، في الوقت الذي بلور مشروعا سياسيا مكملا يقوم على أن توجه تركيا الذي ينبغي أن تسير فيه لتصبح دولة عظمي مستقلة يجب أن يكون ناحية الشرق وليس الغرب الذي تعلق عليه النخبة التركية الآمال.

بداية المشروع الأربكاني كانت في السبعينيات التي شهدت دورا ملموسا من مهندس المحركات أربكان لتشجيع الصناعة الوطنية حين كان وزيرا ونائبا لرئيس الحكومة بولنت أجاويد..واستكمله بعدد من المشروعات أسسها أو احتضن أصحابها مثلما فعل مع مجموعة الشباب الذين أسسوا جمعية الموصياد عام ١٩٩٠.

وحين تولى رئاسة الوزراء بعد فوز حزبه الرفاه تسرع أربكان في إعلان مشروعه خاصة في جانبه السياسي من خلال تبنيه لفكرة تأسيس مجموعة الثمانية الإسلامية الكبار التي تضم أكبر ثمان دول إسلامية يراها بداية تحالف اقتصادي إسلامي عملاق يمكن أن يغير الوضع العالمي ويخرج بالعالم الإسلامي من أسر الهيمنة العالمية..كان لدى أربكان مشروع يسعى لإنجاز استقلال وطني على المستويين السياسي والاقتصادي..

***

لكن ما حدث أن مشروع أربكان كان رغم أهميته قفزة تفوق كثيرا طاقة بلاده السياسية كما كان من الخطر بما لم تكن لتسكت عليه دوائر النفوذ والهيمنة العالمية..لم تكمل حكومته عاما حتى أسقطت في انقلاب سياسي حركه العسكر ونفذه العلمانيون الكماليون.. وانتهى أربكان يصارع أحكام السجن والانقسام الذي لحق بقواعد حركته وانتهي بها إلي حزبين الأول ( السعادة ) يضم الحرس القديم المقرب منه والثاني ( العدالة والتنمية ) يجمع جيل الشباب الذي يسعى لتجاوز أخطاء زعيمه وعثراته.

***

بدأت تجربة جمعية الموصياد عام ١٩٩٠ برعاية نجم الدين أربكان لكنها ظلت تحتفظ بمسافة بين الاقتصاد والسياسة نجتها من تقلبات السياسة التركية التي جمدت للإسلاميين أكثر من حزب ( الرفاه ثم الفضيلة )..كما ظلت تقوم على أساس اقتصادي صريح وصلب يتمثل في إيجاد كيان يجمع رجال الأعمال والصناعيين المستقلين من أبناء الأناضول ينسق بينهم ويحمي مصالحهم ويزيد من قدراتهم التنافسية أمام تجمعات اقتصادية أخرى لديها صلات وثيقة بالرأسمالية العالمية.

كما تخففت من الشروط والقيود النظرية والعقائدية إلي الحد الأدنى الذي يتمثل في الشروط التي لابد منها لرجل الأعمال أو الصانع المسلم ، وقد حدثني بعض المقربين من التجربة أنها كانت تضع في البداية محددين رئيسيين للانضمام الأول يتمثل في رفض الربا والثاني يتمثل في عدم شرب الخمر... وقد كانا وقتها- على بساطتهما- يكفيان للتعبير عن تمايز كبير في حقل رجال الأعمال.

تختصر الجمعية مبادئها في ( تأمين نظام اقتصادي يعتمد على إقامة العدالة والنظام والثقة والطمأنينة) و( تهيئة الفرص التجارية للجميع ) و ( حماية القيم الاجتماعية والتاريخية العالمية ) و ( العمل من أجل أن تحتل تركيا مكانة لائقة بها في العالم وتكون مستقرة داخليا فاعلة عالميا )..وقد حددت استراتيجيتها في

الانفتاح على الشرق وجيرانها خاصة العالمين العربي والإسلامي. وترفع الموصياد شعار التحديث لتقوية القدرة التنافسية لرجال أعمال وصنّاع الأناضول، مع توجيه اهتمامهم للشرق الذي يمكن أن يكون مجالا حيويا لاستثماراتهم كما تنادي بضرورة إحياء طريق الحرير القديم الذي كان عنوانا على استعادة أهمية الشرق كمركز وكمحور لحركة للتجارة، و ذلك بهدف تحقيق انفتاح تجار الأناضول على الأسواق الدولية وتحقيق قيامهم بشراكات دولية.

وطوال ستة عشر عاما هي عمر الجمعية استطاعت الموصياد أن تحقق نجاحا كبيرا تمثل في ارتفاع عضويتها إلي ٢٦٠٠ رجل أعمال بعدما بدأت بخمس أعضاء فقط! وارتفعت الشركات الأعضاء إلي ٨٠٠ شركة، وزادت فروع الجمعية إلي ٢٨ فرعا في تركيا فيما زاد عدد مكاتبها حول العالم إلي ٢٥ مكتبا...ونظمت زيارات إلي نحو ٨٠ دولة في العالم وشاركت في نحو ٢٦٠ معرض دولي.

صارت مركزا استشاريا مهما لرجال الأعمال في مجال الاقتصاد بعدما أسست قاعدة علمية في مجال الاستثمار بين الدول الإسلامية، فهي تصدر عدد من الدوريات والتقارير المعنية بحال الاقتصاد والاستثمار في تركيا وعدد من الدول الإسلامية..ولديها تقرير سنوي بالغ الأهمية والدقة عن الاقتصاد التركي يصدر بانتظام من عام ١٩٩٥ ويمثل مرجعا أساسيا للاستثمار.

لقد صارت اسطنبول قبلة لآلاف المستثمرين العرب والمسلمين من أنحاء العالم فزادت فرص التجارة والاستثمار البيني بين العالم الإسلامي حتى أن دولة مثل سوريا شاركت هذا العام بوفد جاوز ٢٢٠ رجل أعمال يتقدمهم وزير الصناعة ..وكذلك الجزائر التي جاوز وفدها ١٢٠ رجل أعمال..وشهد المعرض تضامنا إسلاميا تمثل في استضافة وفد من رجال الأعمال والمستثمرين الفلسطينيين وتخصيص جناح لعرض المنتجات الفلسطينية مجانا بعدما تبرع رجال الأعمال

من الأناضول بكلفة الجناح الفلسطيني تعبيرا عن التضامن وتشجيعا للاستثمار في الأرض المحتلة.

***

في المعرض الأخير ظهر واضحا أن هناك رغبة مشتركة في تأكيد الصلة بين جمعية الموصياد وبين حكومة العدالة والتنمية، الصلة كانت معروفة من قبل على الأقل في ضوء الخلفية التاريخية التي تقول أن رجب طيب أردوغان رئيس الحكومة وعدد كبير من وزرائه وأركان حكومته كانوا أعضاء في هذا التجمع عند تأسيسه.

لكن الجديد هو إصرار الطرفين على إعلانه وتأكيده عبر رعاية الحكومة للمعرض ورفع التمثيل الرسمي إلي درجة مشاركة رئيس الوزراء ومعظم أركان حكومته..والأهم من ذلك اختيار أردوغان مناسبة افتتاح المعرض لإعلان موقف حكومته ونجاحاتها الاقتصادية التي ألمح في خطابه أنها وثيقة الصلة بسياسات اقتصادية لا تبعد عما تبشر به الموصياد.

فتركيا تصدرت – تحت حكومته- المركز الأول بين ثلاثين دولة تابعة لنادي الدول الثرية OECD في الفترة ما بين ٢٠٠٠-٢٠٠٥ من خلال زيادة سنوية في حجم التصدير بلغت نسبتها ١٣%. كما رفعت حجم صادراتها في خمس سنوات بنسبة ١٣٠%. فزادت من ٣٦ مليار إلي ٨٦ مليار دولار..واستقر الاقتصاد التركي إلي حد كبير نزل معه التضخم الذي كانت تعانيه في ظل حكومات سابقة من ٣٠% إلي ٩% فقط .. أما في مجال التجارة الخارجية مع الدول المحيطة بها وهو محور أساس في عمل الموصياد فقد زاد حجم صادرات تركيا لهذه الدول بنسبة ٣٣٨% ليرتفع من ٢,٩ دولار إلي ١٣ مليار دولار.

كان واضحا أن أردوغان وهو يعلن هذه الإنجازات يلقي بثقله وراء هذا التجمع الاقتصادي باعتباره يمثل رهانا تركيا ليس فقط للضغط على أوربا بإعادة إحياء المشروع الأربكاني المتوجه شرقا، بل باعتباره مشروعا جديرا تفرضه قناعة تتأكد يوما بعد يوم أن أوربا لن تفتح بابها للأتراك وأنها لن تعدم الذرائع في الرفض بعضها ديني يتعلل بالتهديد الديموغرافي الذي يحمله الأتراك المسلمون للقارة المسيحية وبعضها غير معلن يتعلق بتعاظم القدرة التنافسية للأتراك حتى أن آخر إحصائية تقول أن جهازا من بين كل أربعة أجهزة تليفزيون تباع في أوربا صنع في تركيا!

***

الموصياد تمثل تجربة استثنائية في الفكرة والتنفيذ لكن تبقي ملاحظات بالغة الأهمية. فمازالت الموصياد بحاجة إلي بيان رؤيتها للنظام الاقتصادي العادل الذي تنشده وأين يتقاطع مع النظامين الرأسمالي والاشتراكي وأين يختلف؟ فرغم أهمية التجمع وتقدير مبادئه وأهدافه العامة وفاعلية استراتيجيته فإن هناك تساؤلات تبدو ملحة حول موقفه من السياسات النيوليبرالية التي تفرضها المؤسسات الدولية خاصة التحرير التام للاقتصاد وإلغاء دور الدولة تماما من مجمل العملية الاقتصادية. وهو ما يؤسس لانسحاب من الدولة تملؤه الشركات ورجال الأعمال. الجزء الذي يحتاج إلي استكمال أيضا بيان موقف هذا التكتل من الطرف الآخر للعملية الاقتصادية وأعني به قطاع العمال واليد العاملة..فلم أجد في أدبيات التجمع ما يفيد في هذا الغرض، وهذه قضية من الأهمية بما لا يعفي أي تجمع اقتصادي له رسالة من بيانها..وأتصور أنه من المفيد للتجمع الاطلاع على تجربة وأدبيات الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل IICL والذي يمكن أن تلتقي معه في إدارة علاقة تكاملية غير صراعية بين أرباب العمل واليد العاملة.

لقد عرفت الحركات الإسلامية نوعا من القيادات على استعداد أن تناطح أعتى نظام وتتحدى أقوى سلطة لكنها لا تمتلك الجرأة أمام جماهيرها فتضعف تجاهها وتخشاها بأكثر مما تخشى السلطة بل وتتردد في مواجهتها فيما تستخف بالسلطة وبما يمكن أن تلاقيه منها من تضييق واعتقال وسجن، فيما ندر فيها القيادات من أمثال عبد الإله بن كيران الذي يغامر بمواجهة الجماهير ويقبل أن يتصدق بعرضه في هذه المواجهة من أجل تحرير حركته من المعارك الوهمية أو الخروج بها من الأنفاق التي تؤدي بها خارج التاريخ.

لقد تأخر تطور كثير من الحركات الإسلامية بسبب أن القيادة وقعت أسيرة الجماهير فداهنتها وأنتجت لها خطابا على قدرها فنزلت بها الجماهير بدلا من أن تأخذ هي بيدها وتنقلها خطوة نحو الأمام، ومن هنا يجب أن نتوقف في أي قراءة للحركة الإسلامية المغربية أمام عبد الإله بن كيران صاحب نموذج القيادة من دون كاريزما.

## حسن الترابي.. حين يغرق المفكر في بحور السياسة! [٧]

أراد أحد الإسلاميين أن يلخص رأيه في الزعيم والمفكر السوداني حسن الترابي فقال عنه: "إنه من أفضل المفكرين الإسلاميين في العالم، ومن أسوأ السياسيين فيه كذلك".

ورغم ما في هذا الوصف من مبالغة واضحة فإنه الكلمة الافتتاحية الأنسب لفك شفرة حياة الرجل؛ ومن ثم فهم ومعرفة طبيعة وأبعاد هذه الشخصية التي ملأت الدنيا وشغلت الناس في عالمنا الإسلامي، وربما العالم كله طوال عقد التسعينيات المنصرم. كذلك تفهم واستيعاب ما انتهت إليه تجربته والتجربة الإسلامية عموما في السودان التي يصعب تصورها بشكل صحيح إلا من خلال إدراك العلاقة الجدلية بين الفكر والسياسة في حياة هذا الرجل.

***

وُلد د. حسن عبد الله الترابي سنة ١٩٣٢ لعائلة كبيرة في منطقة كسلا عُرفت بالعراقة في العلم والدين، فكان والده أحد أشهر قضاة الشرع في عصره، وأول سوداني حاز الشهادة العالمية. حفظ الترابي القرآن الكريم صغيرا بعدة قراءات، وتعلم علوم اللغة العربية والشريعة في سن مبكرة على يد والده، وجمع في مقتبل حياته أطرافا من العلوم والمعارف لم تكن ميسرة لأبناء جيله خاصة في السودان؛ فتدرج في سلك التعليم حتى حصل على شهادة عليا في القانون. سافر بعدها لأوربا، وتنقل بين أكثر من بلد فيها، فنال الماجستير من جامعة لندن والدكتوراه من جامعة السوربون، وأجاد الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وحصّل

(٧) نشر هذا المقال في عام ٢٠٠٠ ولم أكن قد التقيت حسن الترابي، ولما زرته مرتين في بيته في زيارتين بينهما ثلاث سنوات وعدت للمقال لم أجد فيه ما يمكن أن أراجعه أو أتخلى عنه. ومازالت كثير من الصحف ومواقع الإنترنت تنشره طوال هذه السنوات دون أن تشير إلى تاريخ كتابته. كل هذا أغراني بنشره كما كتبته قبل ثمان سنوات!

تاريخيا غير مسبوق وشكلوا الحكومة منفردين ومن دون أي منافسة حقيقية. فصارت لهم شرعية إنجاز لا تقل أهمية عن شرعية التاريخ التي لجماعة أربكان.

لم أكن ممن تفاءلوا بأن الموضوع برمته نوع من المراوغة التي يجيدها الإسلاميون الأتراك، ولكن أعترف أنني وقعت في خطأ التهوين من قدر الانقسام الذي حدث فظننت أنه ربما نتيجة لخلافات تنظيمية سببها الاختلاف بين طبائع الشباب والشيوخ أو تباين وجهات النظر في منهجية التعاطي مع حصار العلمانيين للحركة..أو حتى الاحتجاج على أسلوب القيادة الأبوية المهيمنة للزعيم أربكان صاحب الكاريزما الاستثنائية. وكنت أحسب أنه خلاف يسعه المشروع الواحد وأن الإخوة الأتراك قرروا ألا يدخلوا السياسة من باب واحد وإنما من أبواب متفرقة، لكن اقترابا أكثر وزيارات متعددة ولقاءات مباشرة مع الأطراف المختلفة أكدت بما لا يدع للشك مجالا أن الذي جرى فراق من غير رجعة وأن الخلاف في أصل المشروع.

***

.

للوقوف على أصل الخلاف يجب العودة إلى المشروع الأساس للحركة الإسلامية التركية الذي وضعه المهندس نجم الدين أربكان زعيم حركة الإسلام السياسي في تركيا ( مواليد أكتوبر ١٩٢٦) ومؤسس أهم حركاتها: حركة الرأي الوطني ( مللي جورش ) عام ١٩٦٩. وهو المشروع الذي يسميه أربكان " النظام العادل". لم يكن نجم الدين أربكان مجرد زعيم إسلامي يبحث عن تطبيق حرفي لنصوص الشريعة وقواعد الأخلاق فهو يمكن أن ينظر إليه - بحق- كحبة في عقد أوشك أن ينقرض من زعامات حركة الاستقلال الوطني في بلدانهم وإن كانت خلفيته الإسلامية أوضح من أن تخفي في معقل العلمانية الكمالية ذات الحساسية المفرطة لأي شكل من أشكال الإسلامية.

كان أربكان – وهو في طريق يلتقي مع الماليزي مهاتير محمد- صاحب مشروع كبير يطمح لبناء دولة تتجاوز في الدور والمشروع حدودها وتلتقي مع مجالها الجيوستراتيجي الحقيقي حيث ملتقى البحرين؛ بحر التاريخ والجغرافيا وبحور أخرى ترفد من حاجز أوربي يقيم سدا عنيدا أمام الأتراك دون غيرهم ولا يعدم في ذلك الذرائع. وأحيانا من استراتيجية عالمية تعمل على أن تظل المنقطة في مرمى النيران الاستراتيجية للقوي العالمية المهيمنة فلا يأتي اليوم الذي تخرج فيه من فلكها.

كان مشروع أربكان يعتمد أساسا فكرة بناء قاعدة صناعية ضخمة تجعل تركيا دولة صناعية كبرى تقف على قدم المساواة مع الكبار و تعلو بها على أن تلعب دور الاقتصاد الخادم الذي يقتات فقط من المنح والعطايا أو البقشيش – التيبس- الذي تحصله من صناعة السياحة والخدمات وهي صناعات هشة ومتقلبة! كان بهذا التصور يسعى لفك هيمنة الرأسمالية العالمية على بلاده، في الوقت الذي بلور مشروعا سياسيا مكملا يقوم على أن توجه تركيا الذي ينبغي أن تسير فيه لتصبح دولة عظمى مستقلة يجب أن يكون ناحية الشرق وليس الغرب الذي تعلق عليه النخبة التركية الآمال.

بداية المشروع الأربكاني كانت مع شرخ شبابه فأربكان الحاصل على الدكتوراه من جامعة أخن الألمانية في هندسة المحركات عام ١٩٥٦ عمل أثناء دراسته في ألمانيا رئيسا لمهندسي الأبحاث في مصانع محركات "كلوفز - هومبولدت - دويتز" بمدينة كولونيا. وقد توصل أثناء عمله إلى ابتكارات جديدة لتطوير صناعة محركات الدبابات التي تعمل بكل أنواع الوقود..وحين عاد إلي بلاده كان أول ما عمله ولم يزل في عامه الثلاثين تأسيس مصنع "المحرك الفضي" هو ونحو ثلاثمائة من زملائه.. وقد تخصص هذا المصنع في تصنيع

محركات الديزل، وبدأت إنتاجها الفعلى عام ١٩٦٠، ولا تزال هذه الشركة تعمل حتى الآن، وتنتج نحو ثلاثين ألف محرك ديزل سنويا.

لقد كان لدى أربكان وعي مبكر بأهمية بناء اقتصاد وطني قوي ومستقل ..واهتم مبكرا بالأنشطة التجارية والاقتصادية حتى نظر إليه في عقد الستينيات وقبل أن يدخل حلبة السياسة باعتباره أحد أعمدة الاقتصاد التركي...وقد كان من أوائل من تبنوا مبدأ ضرورة تواجد الإسلاميين في النشاط الاقتصادي حتى لا يقتصر على العلمانيين والماسون فلم ينته عقد الستينيات حتى تكونت كتلة قوية من رجال الأعمال المسلمين تنافس بقوة في المجال الاقتصادي الذي كان يهيمن عليه رجال الأعمال الماسون والعلمانيين.

شهدت حقبة السبعينيات التي شهدت دورا ملموسا من مهندس المحركات أربكان لتشجيع الصناعة الوطنية حين كان وزيرا ونائبا لرئيس الحكومة بولنت أجاويد..واستكمله بعدد من المشروعات أسسها أو احتضن أصحابها مثلما فعل مع مجموعة الشباب الذين أسسوا اتحاد رجال الأعمال والصناعيين المستقلين (موصياد) عام ١٩٩٠ كاتحاد مقابل للتجمع العلماني الممثل في جمعية رجال الأعمال( توصياد).

وحين تولى رئاسة الوزراء عام بعد فوز حزبه الرفاه في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٦، اعتبرها نجم الدين أربكان الفرصة السانحة لقطع المسافة الكبرى في تحقيق مشروعه خاصة في جانبه السياسي، من خلال الإسراع في وتيرة التوجه شرقا على كل المستويات وتبنيه لفكرة تأسيس مجموعة الثمانية الإسلامية الكبار التي تضم أكبر ثمان دول إسلامية يراها بداية تحالف اقتصادي إسلامي عملاق يمكن أن يغير الوضع العالمي ويخرج بالعالم الإسلامي من أسر الهيمنة العالمية.

لكن ما حدث أن مشروع أربكان كان رغم أهميته قفزة تفوق كثيرا طاقته بل وطاقة بلاده السياسية كما كان من الخطر بما لم تكن لتسكت عليه دوائر النفوذ والهيمنة العالمية..فحدث الانقلاب العسكري الصامت وأسقطت وزارة نجم الدين أربكان في يونيو ١٩٩٧ ثم صدر قرار المحكمة الدستورية في نوفمبر من العام نفسه بحل حزبه – الرفاه - ومنعه من العمل السياسي.

***

في زيارة أخيرة لتركيا التقيت نجم الدين أربكان ضمن تجمع من المثقفين والمهتمين بالتجربة التركية ودار بيننا نقاش طويل أتبعته بمقابلة خاصة شرح فيها الرجل رؤيته لمشروع " النظام العادل" الذي يبشر به.

يميز نجم الدين أربكان بين ما يسميه بالنظرة الإسلامية وبين النظرة الغربية للعالم ويرى أن هناك فروق كبيرة تجعلهما نقيضان لا يلتقيان، ويعتقد أن أهم ما يجب على تركيا فعله هو ترك التبعية للغرب والعودة مجددا للعالم الإسلامي الذي يمكن أن تتولى قيادته فيما ستبقي تابعة وذليلة إذا ما أصرت على أن تبقى متوجهة للغرب.

لدى أربكان موقف عدائي للصهيونية العالمية التي يراها مسئولة عن كل مصائب العالم وكوارثه وتقترب رؤيته لليهود مما ورد في بروتوكولات حكماء صهيون.. إذا يرى أن الصهاينة وأعوانهم مسئولون عن إفساد العالم عبر ثلاث وسائل: الحروب (ويرىان١١ سبتمبر عمل صهيوني لخدمة إسرائيل) والأفكار المرذولة(مثل أفلام هوليود) والأنظمة السياسية والاقتصادية الدولية التي تسيطر عليها (الأمم المتحدة- صندوق النقد- البنك الدولي).

ويؤمن أربكان بأن هناك تحالفا وثيقا بين الصهيونية والرأسمالية العالمية الفاسدة أدى إلى حصار عالمي على المسلمين بحيث يتم التحكم في كل تعاملات العالم الإسلامي لتصب – في النهاية- في مصلحة إسرائيل.

يرى أربكان أنه ليس بإمكان تركيا أن تقيم منفردة تجربة نهضة بل لابد من أن تكون ضمن مشروع عالمي شامل يعتمد على الإسلام ولابد أن يؤثر في شكل العالم ليصبح أكثر عدلا..يدعو الرجل إلى ما يسميه مؤتمر يالتا الثاني الذي يجب أن يؤسس لعالم جديد يتجاوز الظلم الذي تسبب فيه تحالف الصهيونية مع الرأسمالية.

يبدأ مشروع النظام العادل الذي تبناه أربكان بتأسيس اتحاد بين الدول الثمانية الإسلامية الكبار(تركيا- مصر- إيران- نيجيريا- باكستان- اندونيسيا- بنجلاديش- ماليزيا)، وهو ما وضع بذرته حين تولى رئاسة الوزراء بتأسيس قمة الثمانية الكبار، على أن يتحول هذا تكون نواة لتجمع الستين دولة الإسلامية في منظمة واحدة تضمها يمكن أن تسمى بمنظمة الأمم المتحدة للدول الإسلامية.

وامتدادا لذلك فمن المفترض أن يتبنى المشروع تأسيس منظمة للتعاون الدفاعي المشترك بين الدول الإسلامية على غرار حلف الأطلسي( الناتو)، ومنظمة لسوق إسلامية مشتركة على غرار الاتحاد الأوربي، والاتفاق على وحدة نقد مشتركة ( الدينار الإسلامي) بدلا من التعامل بالدولار، وتأسيس منظمة للتعاون الثقافي للدول الإسلامية على غرار اليونيسكو.

بالرغم من اليوتوبيا التي يقوم عليها مشروعه فإن أربكان ليس هو الثائر الحالم الذي يجري وراء عواطفه من دون حساب. كما أنه ليس الانفعالي الذي قد يضطر إلى العنف. فالرجل طوال عمره لم يلجئه التضييق والاضطهاد إلى العنف

أو الخروج على النظام. وقد يصح النظر إلى أربكان كصاحب مشروع انقلابي ولكن على الهيمنة الغربية الرأسمالية على العالم.

حين استفسرته عما إذا كان انقلابيا جديدا. قال أربكان إن مقاومته سلمية مثل غاندي..وهي تقوم على مقاطعة النظام الاقتصادي الظالم الذي تتحكم فيه الرأسمالية الغربية المتوحشة، وهو متأثر جدا بنموذج غاندي الذي انتصر على بريطانيا بماعز واحدة؛ شرب لبنها ولبس صوفها مدة ستة أشهر إذ كان هذا دلالة على قدرته على الاستغناء عن الغرب وفي الأخير اضطرت بريطانيا إلى القبول بمطالبه..إنها مشروع للتخلص من أسر الاستهلاكية الغربية لإنجاز تحرر حقيقي...هو يرى أن العنف لا يجدي، وأن الرصاص الحقيقي الذي يؤثر في الغرب هو التحرر من قبضته وإقامة "النظام العادل".

سعى أربكان لتطبيق هذا المشروع في كل مراحل حياته ولما وصل إلى السلطة كان لابد أن يخرج منها إذ لم تكن تحتمله المعادلة السياسية ليس فقط في تركيا بل – وهذه هو الأهم- في العالم الذي تتحكم به توازنات دولية لم تكن لتسمح لأربكان ونظامه العادل بالاستمرار.

أسقطت حكومة أربكان وحل حزبه ومنع من العمل السياسي ثم بدأت الحكومات التالية عليه في إلغاء كل ما قام به طوال فترة وزارته وخاصة مجموعة الثمانية الإسلامية التي تواطأ الجميع على تجميدها ثم إفراغها من مضمونها.

***

مع انقلاب العسكر في نوفمبر ١٩٩٧ بدأ الخلاف ومن ثم الانقسام داخل الحركة الإسلامية التركية (مللي جورش) حيث ثار التساؤل: هل نبقى على

مشروع النظام العادل أو الأربكانية الذي تسبب في الانقلاب؟ أم نبدأ تفاهما مع القوى الكبرى الأمريكية والغربية التي بيدها كل أوراق اللعبة بالمفهوم الساداتي؟ (هل هناك وجه شبه بين التجربة الأربكانية والتجربة الناصرية؟!)

لقد دخلت الحركة طريقا طويلا للمراجعات تمايز فيه تياران: الأول يمثله المقربون من أربكان والقادة التاريخيين للحركة والثاني يمثله الجيل الأصغر سنا والأكثر برجماتية والذي واجهه أربكان بشدة، ظهرت بانحيازه السافر لرجله المقرب رجائي قوطان ضد عبد الله جول في المنافسة على رئاسة حزب الفضيلة ( فاز قوطان بصعوبة وبدعم من أريكان).. استمر الخلاف أربع سنوات تقريبا وحين جرى حل حزبها الجديد الرابع (الفضيلة) خرج الخلاف إلى العلن وانفصل التيار الثاني (الشباب البرجماتيين) وأسسوا حزبا مستقلا (العدالة والتنمية) فيما أسس القادة التاريخيون حزب (السعادة) الوارث الحقيقي للمشروع الأربكاني؛ مشروع النظام العادل.

***

لن نتوقف طويلا عند ملابسات تأسيس حزب العدالة والتنمية وما أحاط به من اتهامات قاسية من قبل القادة التاريخيين للحركة الإسلامية والتي وصلت إلى حد الاتهام بالعمالة لأمريكا وإسرائيل والادعاء بأن الورقة التأسيسية للحزب قدمت للسفارات الأمريكية والإسرائيلية والبريطانية قبل أن تقدم للدولة التركية.. مثل هذه الاتهامات تبدو على قسوتها متوقعة في الحركات الأيديولوجية التي كثيرا ما تعمد إلى تخوين مخالفيها والخارجين عليها.

لكننا سنتوقف عند معالم المشروع الذي يطرحه حزب " العدالة والتنمية " والذي سيظهر- عند التحقيق- على النقيض تماما من مشروع الحركة الإسلامية الأم في نسختها الأربكانية.

مباشرة وقبل أن يحصل الحزب على وضعه القانوني أكد قادة العدالة والتنمية أنهم خلعوا عباءة الحركة الإسلامية (مللي جورش: الرأي الوطني) وأن حزبهم هو حزب يميني محافظ لا صلة له من قريب أو من بعيد ب "الإسلامية"..ولم يتوقف الأمر عند التصريحات التي يمكن أن تكون موضوعا للشك أو المراوغة، فقد اتبع الحزب سياسة مخالفة تماما ليس لما كانت عليه الحركة بل ولأي حزب يمكن أن يكون له من " الإسلامية " نصيب.

في المجال الديني الذي كان دائما نقطة الضعف قدّم العدالة والتنمية تنازلات مؤثرة هربا من تهمة " الإسلامية " التي تلاحقه فأبقى على الحظر المفروض على طلاب مدارس الأئمة والخطباء من دخول الكليات العلمية والنظرية، وأبقى على الحظر المفروض على دخول المحجبات في الجامعات وكان أقصى ما فعله رئيس الحزب رجب طيب أردوغان أن أرسل بابنتيه للدراسة في أمريكا. بل إن الحزب أرسل في تقريره للمفوضية الأوربية لحقوق الإنسان نفيا قاطعا لأن تكون قضية الحجاب موضوعا لانتهاك حقوق الإنسان..وصرح نائب رئيس الوزراء بأنها لا تمثل مشكلة إلا عند ١,٥% من الشعب التركي !

ووافقت حكومة العدالة والتنمية على مطالب الاتحاد الأوربي بإسقاط العقوبات القانونية في حق الزنا حيث كان فعلا مجرما بنص القانون التركي.. أكثر من هذا فقد صدرت ترجمات للقرآن الكريم أسقطت فيها الآيات التي تتحدث عن الجهاد أو اليهود والنصاري... إن مسلسل التنازلات يلخصه ما قاله عبد الله جول

الرجل الثاني في حزب العدالة والتنمية: لقد انهارت حضارتنا الإسلامية ولابد من تغيير قيمنا تبعا للواقع الجديد!

أما في الملف الاقتصادي الذي قال الحزب أنه سيكون محور تركيزه بعيدا عن الجدل الديني.. سنلاحظ أن الحزب تبنى سياسة اقتصادية تقوم على الإدماج التام لتركيا في الاقتصاد العالمي وربطها بقوي الرأسمالية الغربية الكبرى دون أي مساحة للاستقلال أو حتى المناورة .. ربما نجح الحزب في رفع معدل النمو الاقتصادي وتثبيت سعر صرف العملة الوطنية ( الليرة ) التي كانت في انهيار مستمر.. وربما أعاد للاقتصاد التركي بعضا من الاحترام الذي أهدرته الحكومات السابقة فأفقدت العالم الثقة فيه.. لكن الثمن كان غاليا.

لقد ربطت حكومة العدالة والتنمية تركيا وإلى غير رجعة بمراكز الهيمنة الغربية التي أنعشت الاقتصاد التركي ولكن جعلته هشا خاضعا بالكلية لدوائر النفوذ والمال في الغرب.. تقول المؤشرات إن ٦٥ مليار دولار من حجم تعاملات البورصة، لمستثمرين غربيين وكلها أوراق مالية لا صلة لها بالاستثمار الحقيقي، وهو ما يهدد الاقتصاد التركي بتكرار تجربة جنوب شرق آسيا أو انهيار النمور الآسيوية في حال رغبة بعض كبار المستثمرين في فعل ذلك.

كما أن ٧٠% من ودائع البنوك التركية هي ودائع غربية تدفع عليها البنوك التركية فوائد هي الأكبر من نوعها في أوربا ( تصل ١٥ % )..ولن نتوقف طويلا غند قضية الفوائد من الناحية الشرعية بعدما أكد طيب أردوغان أنه لا مفر من الفوائد لبناء الاقتصاد.. وقد أدى ذلك إلى ارتفاع حجم ديون البلاد من ٢٢١ مليارا قبل خمس سنوات إلى ٣٨٣ مليارا.

ورغم ارتفاع معدلات النمو في الاقتصاد التركي في فترة حكم العدالة والتنمية والتي انعكست على شعور المواطن التركي معها بالاستقرار إلا أنها لم تعكس تحسنا في وضع هذا المواطن بقدر ما ذهبت ضحية سوء توزيع الدخل بسبب هيمنة رجال الأعمال الذين امتصوا هذا النمو وهو ما يمكن أن نفهمه من الإحصاءات الأخيرة التي نشرتها مجلة فوربس عن أغنى أغنياء العالم حيث ارتفع عدد المليارديرات الأتراك في السنوات الخمس الأخيرة إلى ٢٤ مليارديرا بدلا من ٦ فقط قبل حكم العدالة والتنمية.

أما في السياسة فقد تراجع رجب طيب أردوغان عن خط التوجه شرقا (جوهر مشروع أربكان) بدعوى أنه يسبب الاستقطاب الدولي فجمّد مشروع الثمانية الإسلاميين الكبار وأدخل تركيا في أوثق تحالف لها مع الولايات المتحدة بهدف دعمه في مشروعه البديل: اللحاق بقطار الاتحاد الأوربي.

لقد قبل أردوغان مشروع الشرق الأوسط الكبير بكل تفاصيله بل أعلن دعمه الكامل له وسعيه لتنفيذه حتى صار يعرف بعرّاب مشروع الشرق الأوسط الكبير، وصار يتحرك في المنطقة لدعم المشروع بحيث صار أحد أهم الوسطاء لترويج السياسة الأمريكية في المنطقة. لقد تبرعت حكومة العدالة والتنمية بعرض توصيل مياه نهري دجلة والفرات إلى إسرائيل وليس دول الجوار فقط ( سوريا والعراق وإيران)، كما سمح بفتح موانئي تركيا وشواطئها لقبرص الجنوبية نزولا على إرادة الاتحاد الأوربي.

حتى والبرلمان التركي يعلن رفضه عبور الطائرات الأمريكية الأجواء التركية لضرب العراق عام ٢٠٠٣ كانت حكومة حزب العدالة والتنمية صاحبة الأغلبية فيه تسمح فعليا للقوات الأمريكية بضرب العراق سواء من قاعدة أنجرليك أو ميناء الإسكندرونة.

***

حين تناقشت مع بعض الصحفيين والباحثين الأتراك ومنهم أعضاء في حزب العدالة والتنمية أو مؤيدين له في هذا التحول في المشروع وسردت عليهم هذه الوقائع والأرقام.. لم يتقبلها البعض ولكن اتفق الجميع على أنه لا يصح قراءتها بل وقراءة التجربة كلها إلا في ضوء تعقيدات الوضع التركي والعالمي.

فليس بإمكان حكومة العدالة والتنمية الدخول في صدام قانوني ودستوري مع القوى العلمانية من أجل قضايا المحجبات أو طلاب مدارس الأئمة والخطباء.. ومن الأفضل إنجاز تعديلات عامة في قضايا الحريات يمكن أن تؤدي في النهاية إلى مناخ مناسب مستقبلا لطرح القضايا المتعلقة بالحريات الدينية.

ثم إن بلدا مثل تركيا ليس باستطاعتها تبني سياسة الاستقلال عن النظام الاقتصادي العالمي سواء فيما يتصل بالعلاقة مع المراكز والمؤسسات الاقتصادية العالمية كصندوق النقد الدولي أو الشركات العالمية، أو فيما يتصل بأسس التعاون الاقتصادي العالمي.. كما أن الحكومة تبنت بالفعل سياسة الانفتاح الاقتصادي على العالم العربي وآسيا وأفريقيا ولكن من دون أن تربط هذا الانفتاح بخطاب سياسي أو بشعارات دينية أو قومية، بل بالمصلحة الاقتصادية البحتة.

كما أن المعادلة الدولية الحالية تجعل من المستحيل على تركيا أو غيرها تبني سياسة مستقلة عن الولايات المتحدة فضلا عن أن تكون معارضة لها أو ساعية لعمل تحالفات ضدها..وحتى الدول التي تبنى أربكان التعاون معها (الثمانية الإسلامية الكبار)، هي دول غير مستقلة في إرادتها السياسية وتكاد تكون خاضعة تماما للولايات المتحدة. والأفضل فهم التحركات الدبلوماسية التي تقوم بها حكومة العدالة والتنمية باعتبارها تهدف إلى إعادة هيبة تركيا وثقلها في المعادلة الإقليمية

والدولية حتى لو بدت لاعبا محسوبا على الإدارة الأمريكية. وأنها مع التزامها التحالف الأمريكي إلا أنها تسعى لتحسين شروط هذا التحالف بما يحقق المصلحة الوطنية التركية.

***

هذه صورة للمشهد الإسلامي التركي عن قرب، قد يبدو فيها كثير من الغموض لكن الشيء المؤكد فيها أننا بإزاء رؤيتين مختلفتين بل وربما متناقضتين أيا ما كانت المبررات أو السياقات التي تحكم تجربة كل فريق.. فالخلاف بين الأربكانية والأردوغانية يتجاوز التعددية في المشروع الواحد إلى الانقسام من دون رجعة.

## تغييرات "العدالة والتنمية" المغربي.. هل تراجع النموذج التركي؟![16]

التغييرات التي شهدها حزب العدالة والتنمية الإسلامي المغربي تثير التساؤل وتستحق التأمل، فهي تتجاوز كونها شأنا حزبيا داخليا أو حتى وطنيا لتؤشر على تحولات يمكن أن تشمل الحالة الإسلامية في المغرب والوطن العربي والإسلامي.

لقد كان تصويت قواعد الحزب في انتخاباته الأخيرة (يوليو ٢٠٠٨) ضد سعد الدين العثماني الأمين العام للحزب وإسقاطه لمصلحة عبد الإله بن كيران أبعد من مجرد تعبير عن قدرة الحزب "الإسلامي" على التداول الديمقراطي على السلطة على نحو ما يفاخر به قادته، معتزين بخصوصيتهم في الحالة الإسلامية المتهمة بغياب الديمقراطية الداخلية، وهو أبعد كذلك من مجرد رغبة القواعد في التغيير بعد دورتين وعشر سنوات قضاها العثماني أمينا عاما للحزب (١٩٩٨-٢٠٠٨)، وهو أبعد أيضا من كونه تصويتا عقابيا على ما بدا من فشل الأمين العام من تحقيق وعوده بتصدر النتائج في الانتخابات البرلمانية الأخيرة (سبتمبر ٢٠٠٧) وحلول الحزب ثانيا بعد حزب الاستقلال الذي شكل الحكومة بعدما كانت كل التوقعات تذهب بها للعدالة والتنمية.

***

وهزيمة العثماني أبعد من أن تفسر بأسباب إجرائية وتنظيمية داخلية على نحو ما ذكره بعض قيادات الحزب من تخلي الفريق المساعد للعثماني عنه أثناء التداول عليه ساعة التصويت (التداول: عملية تقييم شاملة للمرشحين الأساسيين أمام أعضاء الجمعية العمومية للحزب)، ومن امتناع العثماني عن الرد على

---

(١٦) نشرت بمناسبة انتخاب عبد الإله بن كيران رئيسا لحزب العدالة والتنمية المغربي خلفا لسعد الدين العثماني صيف ٢٠٠٨.

الاتهامات التي وجهت له حتى من مساعديه والتي كان يصعب السكوت عليها لما تضمنته من اتهام بالشخصانية والاستبداد في إدارة الحزب. التفسيرات والأسباب التي يذكرها المحللون والقريبون من الحدث لتفسير النتائج تبدو -على وجاهتها- غير كافية، أو هي لا تتطرق لما جرى من تغيير في قواعد الحزب ونموذجه السياسي، وهو التغيير الذي أزعم أنه الأكثر قدرة على تفسير ما جرى.

***

القول بأن خسارة العثماني وفوز بن كيران مؤشر على تحول في الخيال السياسي لقواعد الحزب الإسلامي الأبرز في المغرب له ما يبرره، فالمقارنة البسيطة بين العثماني وبن كيران كان يجب أن تحسم الاختيار في كل الأحوال لمصلحة الأول على عكس ما جرى؛ فالعثماني يبدو نموذجا لقائد سياسي يمتلك مقومات النجاح؛ فهو إلى جانب تكوينه وخبرته السياسية المشهود له بها صاحب إمكانات وملكات فكرية وشرعية أهلته لأن يكون صاحب الدور الأبرز في رسم الخط السياسي للحزب وصياغة توجهه الفكري في السنوات العشر الأخيرة.

وهو على المستوى الشخصي هادئ ومتزن، دمث الخلق ولبق الحديث بما يجبر حتى خصومه على احترامه وتقديره، وهو ما أفسح له مكانا بين خصومه وأنداده، سواء بين زعماء الأحزاب السياسية أو الحركات والأحزاب الإسلامية الأخرى، فضلا عن زملائه بالحزب والحركة الإسلامية (التوحيد والإصلاح)، كما كان للعثماني الفضل الأكبر في تجاوز الحزب لم حنة الحملة الاستئصالية التي شنتها ضده القوى العلمانية المتطرفة، سواء في الأحزاب أو داخل دولاب الدولة بعدما حملته المسئولية المعنوية عن تفجيرات مايو ٢٠٠٣ الإرهابية.

لقد نجح العثماني إبانها في تقديم خطاب وممارسة سياسية هادئة وواضحة أعادت الثقة في الحزب لدى القصر، ودعمت جبهة الاعتدال في النظام. ثم هو من بنى للحزب الإسلامي صورته المعتدلة في الإعلام ومراكز الدراسات ودوائر

صناعة القرار في الدول الأكثر نفوذا وتأثيرا في المغرب، وفي مقدمتها فرنسا وإسبانيا والولايات المتحدة، حتى صار حزب العدالة والتنمية المغربي (بجانب نظيره التركي) النموذج الذي يقيس عليه الغربيون مدى اعتدال الأحزاب الإسلامية وأهليتها لاستحقاق ثقة الغرب.

وعلى العكس من شخصية العثماني يقف بن كيران، فهو رغم كونه القيادة التاريخية الأبرز والأهم في تاريخ الحزب (بل ربما صاحب فكرة الحزب ومؤسسه الفعلي)، بل الزعيم الأبرز في تاريخ الحركة الإسلامية المغربية؛ فإنه شخصية مثيرة للجدل، وهي ابعد عن ان تكون موضع اتفاق حتى داخل الحزب نفسه.

فـ"بن كيران" سياسي قلق وانفعالي يغلب على شخصيته المزاجية والعصبية بما يوقعه في خصومات لا تنتهي سواء في حزبه وحركته أو في الحياة السياسية بالمغرب عامة؛ فخطابه السياسي تغلب عليه الصدامية إلى حد التهور، وهو سريع الكر والفر، ويميل في علاقاته ومواقفه إلى الحسم والوضوح الذي لا يترك مساحة للمناطق الرمادية؛ مما أورثه خصومات بل ثارات في الوسط السياسي (كما في علاقته مع فؤاد عالي الهمة رجل القصر المقتحم للحياة الحزبية حديثا بحزبه: الأصالة والمعاصرة)، أو في الحالة الإسلامية (وله خلافات حادة مع جل الجماعات والأحزاب الإسلامية)، بل حتى داخل حزبه وحركته الإسلامية، فما زال بن كيران محل خلاف، وربما رفض لدى قطاعات من أبنائها القادمين من جمعية المستقبل الإسلامي التي تمثل المكون الثاني مع جماعة الإصلاح والتجديد التي كان يتزعمها بن كيران قبل اندماجهما في الحركة الجديدة (التوحيد والإصلاح).

ورغم أنه ظل موضوعا إعلاميا بامتياز تلاحقه كل وسائل الإعلام لم يحتفظ بن كيران بعلاقات جيدة مع أي منها على اختلاف توجهاتها! ورغم ذكائه الشديد وقيادته للحركة الإسلامية في اختياراتها الكبرى الفكرية والسياسية تظل علاقة بن كيران مع عالم الأفكار غير جيدة، فليس للرجل نفس القدرات الفكرية للعثماني،

كما أنه ليس له الصبر على بناء خطاب سياسي وفكري متماسك، فهو أقرب إلى نموذج السياسيين الشعبيين القادرين على إثارة الجماهير وتعبئتهم وراء قناعته واختياراته.

***

لكل هذا، فإن محاولة فهم النتائج الأخيرة التي أطاحت بالعثماني وأتت ببن كيران يجب أن تتوجه إلى مسار الحزب وخياراته، وخطه الفكري والسياسي الذي قاده فيه العثماني، والذي بدا أن تجربة العدالة والتنمية التركي كانت ملهمة له، بل ربما النموذج الأكثر تأثيرا عليه على الأقل في الخطاب السياسي، على الرغم من أن حزب العثماني كان الأقدم في التأسيس، ويمكن القول - باختصار يتطلبه المقام- أن تصويت قواعد العدالة والتنمية المغربي كان ضد التأسي بالنموذج التركي ومحاولة تنزيله على الواقع المغربي دون مراعاة لاختلاف الحالة المغربية دولة ومجتمعا عن نظيرتها التركية.

ارتكب العثماني أخطاء مختلفة، كان بعضها له صلة بالظروف التي مر بها حزبه، وبعضها له صلة بطبيعته وسماته الشخصية؛ فهو رجل المواءمات وإمساك العصا من المنتصف، وسيد منطق الهدوء والتأني والاتزان، وقد كان هذا مناسبا ومطلوبا في لحظات عصيبة مثل التي تلت تفجيرات ٢٠٠٣ الإرهابية، لكن استمرار العثماني في هذه السياسة كخيار ثابت دون النظر إلى تغير الواقع وطبيعة الصراعات التي فرضت على الحزب جعلت العدالة والتنمية يبدو مستأنسا بما لا يستسيغه أكثر مناضلي الحزب عقلانية، فضلا عن أنها لا تتناسب ومنطق الصراع السياسي في العالم العربي الذي تقتات قواعد الأحزاب والتنظيمات –خاصة الإسلامية- من قوة قيادتها وميلهم إلى المواجهة والحسم، وعدم اللعب في المساحات الرمادية التي تحتمل أكثر من تفسير.

***

صوتت قواعد العدالة والتنمية ضد كثير من مواقف العثماني وسياساته، لكن أتصور أن أهم ما صوتت ضده القواعد هو ما بدا من قفز على قضية الهوية "الإسلامية"، وما يتعلق بها من سياسات ومواقف. لقد تبنى العثماني مشروع التمييز بين الدعوي والسياسي والذي دشن فصلا واضحا بين الحزب وبين الحركة الإسلامية التي ينتمي إليها، بحيث استقل الحزب كمؤسسة سياسية لا صلة لها بالدعوة في طبيعة المؤسسة أو الخطاب أو قضايا الاشتغال، واتجه إلى التنظير شرعيا لسياسة التمييز هذه من خلال دراسته المعروفة في السياسة الشرعية (تصرفات الرسول بالإمامة) والتي يميز فيها بين الرسول كنبي وبينه كحاكم، ومن ثم يميز بين حجية تصرفاته صلى الله عليه في الحالتين، وقد حاول تنزيل ذلك واقعا، فتعمد في إدارته للحزب الابتعاد تماما عن كل القضايا ذات الصلة بالهوية الإسلامية، بل بالغ في الابتعاد عنها حتى لو كانت قضية المغرب بأكمله.

في النصف الأخير من العام الماضي الذي قضيته في المغرب شهدت تفجير عدة قضايا تنال من هوية المغرب "الإسلامية"، وجميعها إما لم يحرك فيها الحزب ساكنا، أو كان الأضعف صوتا في الاحتجاج حتى من القوى غير المحسوبة على الإسلاميين، فضلا عن الشارع العادي. في أقل من شهرين جرت وقائع تنظيم حفل علني لتذوق الخمور في قاعة كبرى بمدينة مكناس العاصمة التاريخية التي يرأس بلديتها عمدة من العدالة والتنمية! ووقائع حفل زواج للشواذ في مدينة القصر الكبير المعروفة بتدين أهلها، وثارت ثائرة المغاربة ونزلوا للشارع احتجاجا، بينما تجاهل الحزب القضيتين وقتا طويلا قبل أن يلحق بقطار الرفض في آخر محطاته وعلى استحياء!

تزامنا مع هذه الوقائع جرت زيارة ملك إسبانيا الاستفزازية لجزيرتي سبتة ومليلة المغربيتين المحتلتين من الإسبان، وكان رد فعل قيادة الحزب هادئا باردا على غير المنتظر من حزب "إسلامي" لديه تراث من الاستنفار الفطري ضد

الاستعمار والمستعمرين، تماما كما تعامل الحزب مع قضية البعثات التنصيرية الغربية التي تعمل بحرية وبدعم ضخم لتنصير أهالي جبال الأطلس وبعض مدن المغرب الفقيرة! وكلتاهما قضيتان بالغتان في الحساسية للفاعل السياسي الإسلامي الذي يؤسس وجوده وحضوره على الدفاع عن أرض الإسلام وعقيدته!

أتصور أن قواعد حزب العدالة والتنمية وهو يصوت ضد العثماني كان يصوت أيضا ضد ما بدا وكأنه محاولة لاتباع النموذج التركي، فمشروع التمييز بين الدعوي والسياسي بدا أقرب إلى نوع من "العلمانية" وإن كانت "علمانية مؤمنة" خاصة مع مبالغة العثماني في تأكيد التمييز حتى صار أقرب للفصل، وكذلك مع تنظيره لخطاب التدبير الذي سعي لأن يتبناه الحزب بدلا من خطاب الهوية الذي لقي نقدا، بل ازدراء من العثماني لا يتناسب وطبيعة بلد كالمغرب تتأسس الدولة فيه على شرعية دينية، بل تحكم وتسيطر وفق هذه الشرعية حتى لو لم تلتزم بها واقعيا؛ في الوقت الذي تكف القوى العلمانية الفرانكفونية عن الطعن في الهوية الإسلامية باستمرار، والسعي إلى علمنة البلاد ثقافيا واجتماعيا بعدما تعذر لأسباب مختلفة، النص على العلمنة دستوريا.

***

قد يكون الحديث عن ضرورة تبني خطاب التدبير وتجاوز خطاب الهوية مفهوما ومقبولا في بلد حسمت فيها الهوية كمصر، ولم تعد قابلة للنقاش أو الطعن، فقد أصبحت الهوية الإسلامية محل اتفاق أو قبول أو حتى احترام من القوى المجتمعية فضلا عن دستور الدولة وقوانينها، لهذا لم تعد الحركة الإسلامية في مصر تطرح سؤال الهوية أو تحتكره، فالشارع المصري أكثر تشددا في مسألة الهوية من الحركة الإسلامية نفسها، والإعلام باختلاف توجهاته استقر على احترام ذلك والحرص على عدم الصدام بالمزاج الإسلامي للشارع، بل إن النظام نفسه كثيرا ما يزايد في قضية الهوية على الإسلاميين أنفسهم توسلا للشارع.

بينما الوضع يبدو مختلفا إلى حد كبير في المغرب الذي وإن تأسست فيه الدولة على شرعية إلا أن قضية الهوية غير محسومة، بل هي محل نزاع محتدم خاصة من اللوبي العلماني الفرانكفوني الذي يتمتع بنفوذ هائل في الإعلام والمؤسسات الثقافية والاجتماعية ودوائر السلطة والمال، بل كثيرا ما يبدو الإسلاميون الطرف الأضعف في النزاع، خاصة مع حرص النظام على تبني الأطروحات الحداثية والانفتاح غير المحدود على الغرب.

لقد كانت قواعد العدالة والتنمية وهي تصوت لـ"بن كيران" تعيد التأكيد على قضية أولوية سؤال الهوية الإسلامية التي تتعرض للاعتداء والتحرش عن قصد لا ينفع معه التجاهل، فـ"بن كيران" معروف بمعاركه اليومية للتأكيد على قضية الهوية الإسلامية للمغرب والطابع الإسلامي للدولة المغربية. و"بن كيران" قيادة سياسية يعرف الأرض التي يتحرك عليها والجمهور الذي يتوجه له ووزن الأفكار في الفعل السياسي وكيفية تنزيلها على الواقع، فهو رغم كونه برجماتيا بعيدا تماما عن الدوجمائية ما زال واعيا بأن العدالة والتنمية حزب "إسلامي" في المقام الأول والأخير، وأنه مهما كان "معتدلا" فلابد أن يبقى اعتداله على أرضية "الإسلامية"، ولا يجاوزها أو ينخلع منها، وهو يدرك أن الناخب المغربي قد يختاره للدفاع عن هويته الإسلامية المتحرش بها ربما بأكثر مما قد يختاره لتدبير سياسي يعرف أن سقف الحزب لن يصله، أو يبلغ مداه وأن يده لن تطوله إلا بموافقة من القصر وساكنيه.

***

و"بن كيران" يدرك أن السياسية لا يصنعها الهدوء ومنطق التوازنات وحده، بل هي لا تحيا إلا بالمعارك والصوت العالي المدّوي، وأن قليلا من المعارك يعطي للسياسة نكهتها الخاصة، ويخرج بها من مجالس النخب إلى الشارع؛ لذلك فهو اختار أن يخوض المعارك السياسية يوميا، بل يفتعلها إن لم

يجدها (كما فعل في معركته الكلامية ضد خطاب ساركوزي في البرلمان المغربي) لعلمه أن الأحزاب تقتات من المعارك السياسية ولا تعيش على الأفكار المجردة مهما كانت قيمتها.

وقد نجح بالفعل منذ فوزه في أن يحتل صدارة المشهد السياسي بالمغرب بقدرته على أن يصنع الحدث فيملأ الدنيا ويشغل الناس. و"بن كيران" الذي يعلن بوضوح أن مشروعه هو دخول قيادة الحكومة أو المشاركة فيها لن يخرج عن خط الاعتدال، ولكنه يدرك أنه لن يصل إلى بغيته إلا على جسر من الخصومات والثارات، بل يعي أن خصومه لن يقبلوا به إلا إذا كانت له أنياب ، أفيضرب في عالي الهمة رجل القصر رغم أنه - بن كيران- أقرب للقصر وأحرص على الصلة به من العثماني الذي كان البعض يتهكم على كونه صديق الهمة خصم حزبه اللدود!

أتصور أن "بن كيران" فهم الوضع السياسي جيدا وأدرك أن القصر نفسه بحاجة إلى من يضخ الدماء في الحياة السياسية التي دخلت في غيبوبة بعد انتخابات سبتمبر الماضي، وأنه يحتاج لمنافس قوي للاعبه الجديد في الحياة الحزبية - عالي الهمة- وأن أهم مواصفات المنافس أن يكون إسلاميا؛ لكي يعطي للمنافسة معنى يقطع الطريق على أطروحة إسلامية أخرى ما زالت تصر على القطيعة مع النظام ومجمل اللعبة السياسية (أطروحة جماعة العدل والإحسان)، وقد اختار "بن كيران" أن يكون هذا المنافس "الإسلامي"، بينما أحجم الآخرون أو لم يحسنوا القراءة.

وأخيرا فإن "بن كيران" ربما حصد تصويت قواعد حزبه؛ لأنه فضل أن تظل قدماه على أرض المغرب الحقيقي الذي ما زال يعاني كثير من أهله البؤس والفقر؛ لذلك فهو يشتغل في السياسة بمنطق يفهم طبيعة السياسة في دولة لم تستقر فيها المؤسسات، فضلا عن أن يسعى إلى الفصل بينها؛ وهو ما زال يعمل فيها

ويحصد ثقة الناس وحبهم عبر الرعاية الاجتماعية والخدمات الإنسانية التي لا يتوانى عن تقديمها لجماهير ربما لم تقرأ، ولا يعنيها أن تقرأ تنظير العثماني في التمييز بين الدعوي والسياسي!

إن التغييرات التي نالت حزب العدالة والتنمية هي رسالة بليغة لقادة الأحزاب والتنظيمات الإسلامية في العالم العربي، والتي داعب خيالها النموذج التركي أو تصورت أن بالإمكان ممارسة نمط من العمل السياسي يختلف عما استقر في بلادنا العربية، وهي رسالة تقول إن الواقع مختلف وإن الأفكار لا تتحرك في فراغ، وإنما في واقع يؤكد أن الترك ترك والعرب عرب، وأنهما -حتى إشعار آخر- قد لا يلتقيان!

## المراجعات وأي مستقبل للعنف "الإسلامي"؟[17]

حظيت المراجعات الفكرية الأخيرة لتنظيم الجهاد في مصر باهتمام كبير في أوساط المراقبين والمهتمين بقضايا العمل الحركي الإسلامي. وهو الاهتمام نفسه الذي لقيته مراجعات " الجماعة الإسلامية " التي بدأت بمبادرة وقف العنف الشهيرة عام ١٩٩٧ وانتهت إلي الإفراج عن قادتها ومعظم أفرادها.

ورغم الترحيب بمثل هذه المراجعات والمبادرات وتثمينها فإنني أذهب إلي عدم التعويل عليها كثيرا في قضية وقف العنف المؤسس على مرجعيات إسلامية، بل وأراها- رغم أهميتها- لا تتجاوز الدلالة الرمزية التي تشير إلي إمكانية تحول تيار أو تنظيم عنيف إلي تيار نابذ للعنف يلتزم السلمية إضافة إلي الدلالة على قدرة الدولة - وهي الأجهزة الأمنية في حالتنا- على إدارة هذه التحول وضبطه والتحكم فيه.

إن تحليلا شاملا للحالة الإسلامية في مصر في ربع القرن الأخير بما فيها التنظيمات الكبيرة التي تبنت العمل المسلح يدفعنا إلي الذهاب إلي القول بأن مراجعات التنظيمين الإسلاميين الأهم في تاريخ المواجهة مع النظام المصري لا يمثل أهمية كبيرة في استشراف مستقبل العنف " الإسلامي" في مصر.

***

فالواقع يقول إننا- في حالة الجماعة ثم الجهاد- أمام تنظيمات تم تجاوزها واقعيا ولم يعد لها من التنظيم إلا الاسم وماض من العمل "الجهادي" نجح زمنا في إزعاج النظام وإرباكه دون أن يعصف باستقراره أو يغير من وجهته الأساسية.

---

(١٧) نشرت عقب الإعلان عن مراجعات تنظيم الجهاد في منتصف عام ٢٠٠٧

فمعظم أعضاء هذين التنظيمين قد جاوزا الخمسين من العمر بحيث يندر بينهم العناصر الشابة، كما أن غالبية هؤلاء الأعضاء- خاصة القيادات منهم- ممن بقوا في السجون أكثر من عشرين عاما أو يزيد انقطعوا فيها عن العالم وضعفت صلاتهم أو انعدمت تقريبا بالأجيال الجديدة التي يمكن أن يعوّل عليها في ممارسة العنف أو خوض معارك جهادية ضد النظام.

إن التأثير الذي لقادة " الجماعة" و" الجهاد " في القواعد الإسلامية التي لديها قابلية الإيمان بأفكار العمل المسلح لا يجاوز الرمزية التاريخية التي قد تكون لها أهميتها في الترويج لبعض القناعات والأفكار لكنها لا تمثل وزنا معتبرا على مستوى التعبئة الأيديولوجية فضلا عن المستوي الميداني..وأنا هنا أقصد القادة التاريخيين الذين اعتقل معظمهم عقب اغتيال الرئيس السادات في العرض العسكري عام ١٩٨١ وإن اختلف الأمر بدرجة أو أخرى مع بعض القادة الذين ألقي القبض عليهم مؤخرا أو تم تسليمهم من بلدان مختلفة والذين كانوا على صلة مباشرة بتنظيم القاعدة والعمل الجهادي المسلح إلي وقت قريب.

إن عشرين عاما كاملة من المواجهات والملاحقات الأمنية، والمحاكمات التي أصدرت أحكاما قاسية، والتضييق التام والمستمر على مؤسسات وقواعد هذين التنظيمين قد أتي ثماره وقضي – تقريبا- على البني الاجتماعية التي كانت تمثل رافدا يتغذى منه التنظيمان.

لقد أصبحنا بإزاء تنظيمات أنهكت واستنزفت ولم يعد التوقف عن العنف لديها إلا تحصيل حاصل لنهاية قدرتها على العنف المنظم..فهو - في رأيي- لم يكن رهنا لقرار أو مراجعة أو مبادرة دون التشكيك في صدق هذا كله؛ بقدر ما هو إفراز لواقع جديد: أنها لم تعد قادرة على العنف!

***

الأهم مما سبق في تحليل تأثير هذه التنظيمات على العنف هو ما نرصده من تراجع دور التنظيم أو المؤسسة في الفعل الديني عامة في العشر سنوات الأخيرة في مصر.

فالحاصل أننا نلحظ أن الحالة الإسلامية مع استمرار فاعليتها ونشاطها إلا أنها تغيرت تماما فيما يشبه الانقلاب حيث لم يعد الفاعل الأول فيها التنظيمات أو الجماعات (المؤسسة) وإنما تحولت باتجاه دور أقوي ومتنامي للفردانية أو النموذج الفردي في التدين..

لقد شهد العقد الأخير تنامي ظواهر ما نسميه بالدعاة الجدد والدعاة المستقلين والمفكرين الإسلاميين المستقلين وتصاعد نفوذهم وتأثيرهم في الحالة الإسلامية بأكثر مما كان عليه قبل عقدين وبأكثر من تأثير الحركات والتنظيمات الإسلامية التي كانت تحتكر المشهد الإسلامي قبل عقدين.

قبل عقدين لم يكن بإمكان الشاب المتدين أو الساعي للتدين أن يلج إلي التدين إلا بعد أن يمر عبر بوابة التنظيم الإسلامي؛ أيا كان توجه هذه التنظيم وأفكاره، وكان يندر أن يلتزم شاب وحيدا ومن دون جماعة أو تنظيم إسلامي سواء أكان سلميا ( كالإخوان المسلمين) أو جهاديا (كالجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد)..بل كان الانتماء لتنظيم والعمل فيه أحد أهم أركان العمل الإسلامي ومن أبجدياته.

كما كانت التنظيمية هي أهم سمات العلاقة بين الفاعلين الإسلاميين الذين كان لابد أن يؤطروا في بنية تنظيمية معينة. لذا فقد ظلت الجماعات والتنظيمات الإسلامية تتسيد المشهد الديني وتتحكم في مساره طوال عقدي السبعينيات والثمانينيات وحتى النصف الثاني من التسعينيات.

لكن سطوة التنظيم أو المؤسسة الدينية تراجعت لأسباب كثيرة ومختلفة منها الصدام العنيف بين الجماعات الإسلامية والنظام (سواء صدام مسلح كما في حالة

الجهاد والجماعة أو سياسي قانوني في حالة الإخوان) وإكمال الدولة هيمنتها وإحكام قبضتها على المؤسسة الدينية التي صارت تابعة لها بشكل مباشر ومهين!..

لقد تغير المشهد الديني في مصر لجهة تراجع دور المؤسسات الدينية سواء الرسمية (مثل الأزهر والإفتاء والأوقاف) أو غير الرسمية (الجماعات والتنظيمات الإسلامية على اختلافها )، وبروز أنماط التدين الفردي الذي لا يتطلب الارتباط بعلاقة مؤسسة من أجل الدخول في تجربة الالتزام الديني. بل يقوم على التعامل المباشر مع ما أسميه بسوق العرض الديني الذي أصبح متعددا ومتاحا دونما فرض نموذج بعينه أو إعطائه صفة إلزامية.

بعكس ملتزم حقبة السبعينيات والثمانينيات، يمكن للملتزم الجديد أن يدخل في تجربة التزام ديني (سلمي أو جهادي) ويعيشها كاملة دون ارتباط مباشر بواحد من التنظيمات الإسلامية التاريخية أو الفاعلة في مصر. بل صار واردا ألا يحتاج إليها أو يرتبط بها يوما ما في حياته..وهو لن يفتقد الزاد الديني أو الأيديولوجي اللازم لتأطيره (سلميا أو جهاديا ) في ظل التدفق الهائل للعرض الديني من المعلومات والأفكار الذي تتيحه له صورة المعلومات وتطور وسائل الاتصال ( الفضائيات والإنترنت) وتنوعها بشكل مذهل يسمح بالحصول على الأفكار التي تناسبه وتقترب منه.

لم تعد التنظيمية هي أساس العلاقة بين الفاعلين الإسلاميين بل تراجعت إلي حد كبير سواء داخل العمل الإسلامي عامة أو حتى داخل الجماعات والتنظيمات الإسلامية التي صارت أكثر ميلا للتخفيف من قبضتها التنظيمية وللانفتاح أكثر على غيرها، كما تحولت بعض هذه الجماعات إلي أيديولوجيا مفتوحة تتجاوز الإطار التنظيمي المغلق في بعض الأحيان ( كما في نموذج القاعدة).

لقد دخلنا مرحلة ما يسمي بالعلاقة الشبكية بين الفاعلين الإسلاميين التي تتجاوز التنظيم المغلق إلي الشبكية المفتوحة التي تتراجع فيها سطوة التنظيمات على الأفراد.

***

فهم ما جرى من تغير في الحالة الدينية في مصر يوضح لنا أن ثمة مبالغة في النظر إلي نتائج مراجعات "الجماعة" و"الجهاد" وأن من شأنها أن تسجل نهاية للعنف في مصر. فهذه الجماعات ليس لها وجود حقيقي في الشارع كما ليس لها سيطرة حقيقية على الفاعلين الإسلاميين المقتنعين بايديولوجيا العمل المسلح والذين سيجدون لهم فضاء واسعا يلتمسون منه زادهم الروحي والأيديولوجي.

العنف رهن بوضعية إحساس عميق بالأزمة يعانيه الفاعل الإسلامي يتمثل داخليا في حالة الانسداد السياسي المزمن في البلاد بلا أفق لانفراجة قريبة، وخارجيا في حملة أمريكية استعمارية جديدة على المنطقة وعلى العالم الإسلامي..وهي أوضاع لم تتغير بعد وليس في نهاية نفقها ضوء.

ومن ثم فسيبقي العنف واردا لكنه لن يكون- في تحليلي- عنفا تنظيميا تقوم به تنظيمات إسلامية كبري داخل البلاد..بل سيكون حالة غير تنظيمية أقرب إلي العنف الفردي أو المحصور في خلايا صغيرة تجمعها علاقات اجتماعية أو مهنية..وهو ما رأيناه في معظم عمليات العنف الأخيرة في مصر ( تفجيرات سيناء والأزهر...) التي قامت بها مجموعات صغيرة لا صلة تنظيمية مؤكدة لها بالتنظيمات الإسلامية المعروفة والكبيرة في مصر..بل هي قريبة أيديولوجيا من القاعدة من دون روابط تنظيمية مباشرة.

أعتقد أن الجيل القادم من حملة السلاح لن يتأثر كثيرا بهذه المراجعات على أهميتها وسيبقي متشككا فيها رافضا لها خاصة وأنها جرت في سياق يعزز لديه احتمال الإكراه أو التنازل..وسيظل أبناء هذا الجيل أقرب إلي الدكتور فضل (الاسم

الحركي لمنظر تنظيم الجهاد ورفيق أيمن الظواهري قبل الاعتقال) منه إلي سيد إمام (بعد أن عاد إلى اسمه الحقيقي وقاد المراجعات) وسيحتفظ هؤلاء بكتاب "العمدة في إعداد العدة" دستور العمل الجهادي ..في طبعته أو طبعاته القديمة قبل زمن المراجعات

# في فــــــــــخ القاعدة![18]

من يتأمل ما جرى طوال سنوات ما بعد تفجيرات ١١ سبتمبر الشهيرة من ردود أفعال غيرت وجه العالم لا يمكنه القول إلا أن القاعدة نجحت في الإيقاع بالولايات المتحدة في الفخ الذي نصبته لها قبل عشر سنوات أو يزيد!

يشرح عدد من وثائق القاعدة التي يرجع تاريخها إلي النصف الثاني من عقد التسعينيات استراتيجية التنظيم ورؤيته في إدارة الصراع مع الولايات المتحدة، فيبدو لقارئها كما لو أن الأخيرة كانت تنفذ السيناريو الذي كتبه قادة القاعدة بالنص!

سنجد أوراقا "استراتيجية" للقاعدة تتحدث عن ضرورة توجيه ضربة بالغة العنف لأمريكا في عقر دارها تفقدها رشدها وتمنعها من التعقل في الرد بحيث تتحول إلي ثور هائج يضرب في العالم بلا عقل!، وسنجد أوراقا أخرى تقول أن على التنظيم استدراج أمريكا إلي الدخول بنفسها في الصراع المباشر داخل العالم الإسلامي بدلا من الاكتفاء بإدارته عبر وكلائها بالمنطقة (والوكلاء في نظر القاعدة هم إسرائيل والأنظمة العربية)، وأن يكون هذا التدخل في الصراع واسعا وكثيفا بحيث يصبح أقرب إلي "ورطة" لا تستطيع الخروج منها بسهولة!

سنجد كذلك في "استراتيجية" القاعدة أن تتورط أمريكا في الصدام مع أكبر عدد ممكن من دول العالم الإسلامي والعالم عموما، وأن "تثخن" الجراح في المسلمين حتى تصير كراهيتها محققة في كل بلد ولا يبقي لها صديق أو نصير يمكن أن ينحاز إليها أو يدافع عنها علانية!

---

(١٨) نشرت في سبتمبر ٢٠٠٦ في مناسبة الذكرى الخامسة لتفجيرات سبتمبر الشهيرة.

والحال أن ما خططت له القاعدة نفذته الإدارة الأمريكية "الحمقاء" وزادت عليه مما لم تكن تحلم به القاعدة، فقد تورطت أمريكا في "وحل" الصراع المباشر في أكثر من بلد وصارت لا تعرف طريقا للخروج منه كما هو الحال في العراق الذي كان من السهل على أمريكا أن تأخذ قرار الحرب منفردة ثم صار من الصعب عليها إن لم يكن مستحيلا أن تأخذ قرار الانسحاب وحدها.

وتكاد تجمع كل استطلاعات الرأي على أن هناك حالة إجماع على كراهية أمريكا لم يسبق لها مثيل في العالم الإسلامي حتى في الدول التي تسيطر عليها أنظمة عرفت تقليديا بتحالفها مع أمريكا: مثل مصر والسعودية والأردن!

الأهم من ذلك أن القاعدة نجحت في أن تحول طاقات الغضب والسخط إلي حركة مقاومة واسعة ومرشحة للتوسع ضد المشروع الأمريكي، وأن تقدم نفسها عنوانا على حركة مقاومة بطول العالم الإسلامي وعرضه حتى صارت أقرب إلي أيديولوجيا مقاومة للمشروع الأمريكي تتجاوز (في قوتها وقدرتها على التأثير في حشد الشارع وتعبئته وعسكرة قطاعات واسعة منه ضد الولايات المتحدة)، قدرة تنظيم محدود بعدد من الأفراد وبقيادة محاصرة في الكهوف والجبال كما هو واقع القاعدة.

وفي هذا السياق يجب التوقف عند ما أبدته القاعدة من قدرة فائقة على إدارة معركة إعلامية متقدمة تفوقت فيها -رغم ضعف الإمكانات- على القوة العظمى الوحيدة وصارت أكثر قبولا وتأثيرا من الإعلام المرتبط بأمريكا، كما أثبتت كوادرها كفاءة في التعامل مع الميديا ووسائطها المختلفة بما فيها الوسائط الأكثر حداثة ( كالانترنت ) وتوظيفها في المواجهة وهو ما أقر به وزير الدفاع الأمريكي دونالد رامسفيلد.

لقد أدى ذلك كله إلى أن تتسع القاعدة إلى أبعد من مجرد تنظيم مطارد، وتزداد كفاءتها ومجال عملها بأكثر من الطاقات والإمكانات المتاحة لها..لتصبح اللافتة الأكبر لحركة مقاومة ضد المشروع الأمريكي..وتصبح راية تلتحق بها وتسعي إليها كوادر بل وتنظيمات إسلامية إقليمية محلية، كما حدث مؤخرا في التحاق بعض قادة الجماعة الإسلامية المصرية بها أو كما حدث في الجماعة السلفية للدعوة والجهاد في الجزائر..وغيرها..مما يجعلنا نقول أننا بإزاء حالة فرار إلي القاعدة!

الأكثر من ذلك أنها سحبت البساط من تحت جماعات أكبر منها وأكثر عراقة وانتشارا بل وصارت تدفع بها إلي تبني قضيتها- المواجهة مع أمريكا- ووضعها على رأس أجندة عملها تجنبا لانفضاض الشارع عنها.

لقد خلقت القاعدة مزاجا ثوريا في الشارع العربي والإسلامي لم يعد بإمكان التيارات الإسلامية الأخرى "المعتدلة" إلا مجاراته أو التنويع على نغماته وإلا صارت متهمة لدى جمهورها بل ولدى قواعدها التي دخلت في هذا المزاج الثوري..وحالة الإخوان المسلمين في الأردن شاهدة على ذلك..فالمزاج القاعدي انتشر في الأردن- شأن بلاد أخرى غيرها- وطال قيادات الحركة الإسلامية التي كانت تعرف تقليديا بالاعتدال حد الموالاة للنظام..وصار هناك فرز بين قادتها وحديث عن تيار قاعدي لا يمارس العنف ولكنه قريب في تفكيره ومزاجه من القاعدة..كما رأينا في نتائج الانتخابات الداخلية للحركة وفي عزاء عدد من قادتها في وفاة قائد القاعدة الأردني أبي مصعب الزرقاوي.

الظاهرة نفسها ستجدها في مصر وفي السعودية التي لن تستطيع وضع حدود فاصلة بين التيارات الإسلامية السلفية التي يتقاطع معظمها مع القاعدة في كثير من القضايا والمواقف خاصة التي تتعلق بالمقاومة.

دخول حزب الله مؤخرا على خط المقاومة لن يؤثر كثيرا على صدارة القاعدة للمشهد، إذ تظل القاعدة النموذج المتجاوز للخصوصية الشيعية وخصوصية الوضع اللبناني، والقابل للتعميم في العالم العربي والإسلامي ربما بسبب طبيعتها المعولمة.

***

ورغم ذلك تعاني القاعدة من أزمات بعضها بنيوي ستؤثر على قدرتها في أن تظل في واجهة المشهد في الفترة القادمة، وقد تؤدي- على مدي بعيد- إلي أفول نجمها وعدم قدرتها على أن تتبوأ منفردة صدارة حركة المقاومة للمشروع الأمريكي في العالم العربي والإسلامي.

بعض هذه المشكلات تتعلق بمنهجها الذي لم يحسم إلي الآن بوضوح قضية حرمة دماء أبناء الأمة والأبرياء من المدنيين والمسالمين. فمازالت قضية التفجيرات العشوائية وعمليات الاغتيال التي تتبناها أو تنسب لها تقيم سورا عاليا بينها وبين أن تنفتح على جمهور أكبر وأوسع.

وربما كان هذا أحد أهم الفروق بينها وبين حركات مقاومة أخرى مثل حماس والجهاد في فلسطين وحزب الله في لبنان التي تلقى قبولا والتفافا من الجماهير العريضة في العالم العربي. فحماس والجهاد رفعا مبكرا شعار حرمة الدم الفلسطيني وأكدا على احترامه والالتزام به، ومثلهما فعل حزب الله الذي لم يوجه سلاحه إلي فرقاء الوطن حتى من خارج ملته وطائفته. ليس هذا فحسب بل وربما اتسعت إلي بلاد العالم الثالث مثل أمريكا اللاتينية التي تشهد حركة مقاومة وهذا عنصر تميز لهذه الحركات عن تنظيم القاعدة الذي مازالت قضية حرمة الدماء غائبة لديه بل وكثيرا ما أعلن بعض قادته عدم إيمانهم بها كما فعل أبو مصعب الزرقاوي الذي كان أكثر قادة القاعدة ولوغا في الدم..ما أضر بتنظيمه في العراق وخارجه.

الخلل الثاني يتعلق بالخطاب القاعدي الذي يبدو في كثير من تفصيلاته خارج التاريخ! فكثيرا ما يتحدث قادته - خاصة أسامة بن لادن- عن المواجهة مع الصليبية العالمية أو يشير آخرون إلى الشيعة الروافض كأعداء للأمة! فتغيب بوصلة "مقاومة أمريكا" ويدخل التنظيم معارك فرعية لا طائل من ورائها بل وكثيرا ما جرت عليه خسائر فادحة.

وربما كان هذا المشكل الأكبر الذي لم يستطع التنظيم تجاوزه، ولو فعل لنجح في أن يقدم نفسه كحركة مقاومة عالمية ضد أمريكا كان يمكن أن تمد جسورها ليس إلي مجمل العالم الإسلامي واسعة ضد الهيمنة الأمريكية.

وأتصور أن أيمن الظواهري- منظر القاعدة- أكثر وعيا من زعيمها أسامة بن لادن بهذا الإشكال وأكثر قدرة بحكم تكوينه وخبرته السياسية الواسعة على التعامل معه، فهو في كل ظهور له يطور في خطاب القاعدة بما يشبه القفزة النوعية؛ فيتحدث مرة عن "أحرار العالم" وأخرى عن "تحالف المستضعفين"..وهو دائما ما كان أقل قادة القاعدة دخولا في الجدل الطائفي مع الشيعة أو الملل والديانات الأخرى.

لكن تبقى مشكلة بنيوية تواجه القاعدة وستظل سببا في المأزق الذي تعيشه في الخطاب والمنهج وهي تتعلق بطبيعة التجنيد وتكوين عناصر التنظيم. فمازال الرافد السلفي الوهابي هو الرافد الأهم في مد التنظيم بعناصره وكوادره ومازال التمويل الوهابي، خاصة القادم من الجزيرة، هو الأكثر تدفقا وأهمية في عمل التنظيم، وهو ما سيزيد من مأزق التنظيم الذي سيظل لهذا السبب- أسيرا للعقل السلفي الوهابي الذي يعاني من مأزق اللا تاريخية وعدم القدرة على التعامل مع تعقيد الواقع وتركيبيته وإنتاج خطاب سياسي دينامى و مرن.

كما سيظل أسيرا - فترة قد تطول- لمقولات العداء مع المسيحية الصليبية اليهودية العالمية والشيعة الروافض ..وغيرها من المقولات التي تجعل منه تنظيما طائفيا وتخسره الكثير من المتعاطفين بل ومن الأنصار المحتملين.

## القاعدة..تفاوض أمريكا أم تصارع إيران؟[19]

في أقل من أسبوع خرج تنظيم القاعدة بخطابين أثارا تساؤلات كثيرة تنصب حول ما إذا كانت القاعدة في طريقها لتغيير استراتيجيتها والتوجه إلي خيار التفاوض مع الأمريكان.

ففي يوم الأربعاء ٢٠ ديسمبر ٢٠٠٦ تحدث منظّر التنظيم والرجل الثاني فيه الدكتور أيمن الظواهري في خطاب له عن الأزمة التي يعيشها الأمريكيون – جمهوريون وديمقراطيون- وما يعانونه من "هلع البحث عن مخرج من الكوارث" التي تحاصرهم في العراق وأفغانستان...محذرا من أن الأمريكان إنما يتفاوضون مع " القوي غير الحقيقية" للخروج من المأزق.

ولم يمض يومان حتى عرض التنظيم على لسان أميره في العراق، عبر تسجيل صوتي بث على الإنترنت يوم الجمعة ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٦، على الأمريكيين ما اعتبره " الفرصة التاريخية" التي تضمن لهم " خروجا آمنا " من العراق خلال شهر ممهلا إياهم مدة أسبوعين للرد على العرض!

ونوه أبو عمر البغدادي أمير القاعدة في العراق إلى سعي الأمريكيين للتفاوض معه عبر وسطاء سعوديين قائلا: "لقد بدأ المارد -في إشارة إلى أميركا- يتهاوى ويسعى للتفاوض مع شتى الجهات بنفسه أو من خلال أطراف أخرى وعن طريق عملائه".

فما دلالة هذه التصريحات ؟ وهل تحمل الرسائل الأخيرة تغيرا في موقف القاعدة من المواجهة مع الولايات المتحدة؟ وهل يمكن أن تؤشر على فتح القاعدة بابا للتفاوض معها خاصة في الملف العراقي؟

***

---

[19] نشرت في نهاية ٢٠٠٦ أثناء تصاعد الجدل حول تفاوض القاعدة مع إيران.

بشكل عام يمكن القول أن خطابات القاعدة خاصة تلك التي يلقيها الرجل الثاني أيمن الظواهري تأتي دائما في سياق استراتيجية القاعدة تسعي لاغتنام لحظات التوتر والاحتدام التي تعيشها المنطقة، سواء فيما يخص الداخل والموقف من استبداد الأنظمة وتسلطها وقمعها للحركات والقوي المطالبة بالإصلاح أو فيما يخص الخارج وهيمنة القوي الدولية ووقوفها ضد مصالح العالم الإسلامي. ظهر ذلك جليا في خطابات الظواهري عقب الانتخابات المصرية التي انتقد مشاركة الإخوان فيها وكذا في خطابه الذي ينعي فيه على حماس مشاركتها في انتخابات أقيمت على أساس شرعية اتفاقات أوسلو، كما ظهر في خطابه أثناء الحرب الإسرائيلية على لبنان.

تستغل القاعدة حالة التوتر والاحتقان التي تتسبب فيها هذه الأحداث وما تفترضه من تشوف الجماهير لمعرفة موقف القاعدة فتدلي بموقفها عبر منظرها لتؤكد على خيارها ورجاحة موقفها الذي كثيرا ما تأتي الأحداث مؤكدة على فعاليته باعتباره خيار الجهاد والمقاومة ضد استبداد الداخل واستعلاء الخارج. فهي تؤكد – وهي تنعي الانسداد الذي انتهى إليه طريق العمل السياسي الذي خاضته حماس- نجاعة خيار المقاومة المسلحة الذي دائما ما تنادي به، كما يأتي خطابها إبان الحرب الإسرائيلية على لبنان ليعلى من موقفها الرافض لأي تسوية سلمية في مقابل من راهنوا على إمكانية الحل السلمي للصراع العربي الإسرائيلي.

ويبدو أن هذه الاستراتيجية صارت جزء من ضمن آليات القاعدة في بناء صورتها الذهنية لدى الجماهير المسلمة التي صارت تنتظر هذه الخطابات لمعرفة موقف القاعدة، وصارت تفتقدها إذا ما تأخرت وتتساءل عن سبب هذا التأخير وإذا ما كان السبب يتعلق بشيء ألم بقادة القاعدة من موت أو اعتقال.

***

لكن هناك سياق آخر أكثر خصوصية يمكن من خلاله قراءة التصريحات الأخيرة لقادة القاعدة وخاصة خطاب الظواهري الذي تحدث فيه عن أن واشنطن "لا تفاوض القوي الحقيقية". وهو الخطاب الذي فهم منه البعض احتمال أن تكون إشارة من القاعدة إلي الرغبة في التفاوض خاصة بعدما تبعه خطاب آخر لأبي عمر البغدادي أمير ما يعرف بدولة العراق الإسلامية يعرض على الأمريكيين " خروجا آمنا " من العراق ويذكرهم بالهدنة التي سبق واقترحها شيخه أسامة بن لادن أمير تنظيم القاعدة.

ومن حيث المبدأ يصعب قبول فكرة أن القاعدة بخطاب الظواهري ومن بعده أمير القاعدة في العراق، تتوجه بالدعوة إلي الأمريكان للتفاوض معها، فالقاعدة سواء في خطابها المغرق في الجهادية من دون أفق لمشروع سياسي أو في بنيتها التنظيمية المغلقة بالغة السرية، أبعد ما تكون عن تنظيم يمكن أن يفتح باب التفاوض أو يجيده، وهي أقرب إلي حالة ثورية جهادية مقاومة منها إلى حركة سياسية تحمل مشروعا يمكن أن يتبلور على أرض الواقع السياسي...ويبدو أن أقصي ما يمكن أن تقدمه حركة مثل القاعدة في صراعها هو ما قدمته فعلا: عرض من جانب واحد بالهدنة التي لا تتطلب تفاوضا بقدر ما هو إعلان من طرف واحد ليس على الطرف الآخر إلا قبوله أو تجاهله.

ولكن التوقيت الذي ظهرت فيه خطابات القاعدة الأخيرة قد يدلنا على أن الأمر يتعلق بالجدل المحتدم أمريكيا وعالميا بشأن المأزق العراقي والذي تعالت فيه بعض الأصوات- حتى داخل الإدارة الأمريكية نفسها- تتبني وجهة نظر تقول بأنه لا مخرج من هذا المأزق ولا تصفية للنزاع أو تهدئة إلا بالتفاوض الأمريكي المباشر مع إيران وسوريا باعتبارهما – وخاصة الأولى- مفتاح لأي محاولة أمريكية لحفظ ماء الوجه وضمان خروج غير مذل لها من العراق.

لتنظيم القاعدة السني ذي العقيدة السلفية الجهادية مشكل مذهبي مع إيران الشيعية، ودائما ما كانت تري فيها رأس حربه لمشروع شيعي صفوي لا يقاوم الأمريكان بقدر ما يستغل حملتهم على العالم العربي والإسلامي لخدمة مصالحه الخاصة وتمدده في الفراغ العربي والسني، وقد شننت بعض فصائل تنظيم القاعدة في العراق – خاصة إبان إمارة الزرقاوي- حربا عنيفة ضد القوي والأحزاب والقيادات السياسية الشيعية ووضعتها في كفة واحدة مع الاحتلال الأمريكي.

وبخطابه هذا يسعى الظواهري- الرجل الثاني في القاعدة ومنظرّها - لقطع الطريق على أصحاب وجهة النظر داخل الإدارة الأمريكية الداعية إلي التفاوض، ليمنع التحالف الإيراني السوري من قطف ثمار حركة المقاومة السنية التي يقف تنظيم القاعدة في مقدمتها، فيبعث برسائل إلي الإدارة الأمريكية تقول إنه من الخطأ الرهان على أن التحالف الإيراني السوري هو مفتاح الحل، مؤكدا أنها لو كانت قد فعلت ذلك فهي ومن دون شك " تتفاوض مع القوي غير الحقيقية". أما القوي الحقيقية في نظر الظواهري فهي قوي المقاومة التي تخوض حربا ضد الاحتلال الأمريكي مستقلة تماما عن المشروع الإيراني السوري.

***

قلق القاعدة من إمكانية توظيف ثمار المقاومة المسلحة في العراق لمصلحة التحالف الإيراني السوري يبدو أقدم من هذه اللحظة التي زاد فيها الحديث عن أفق تفاوض أو تسوية، بل يمكن أن نري مقدمات له إبان المواجهة بين حزب الله وإسرائيل. وموقفها الذي أعلنته على لسان منظّرها أيم الظواهري.

فدائما ما كانت القاعدة تتشكك في حزب الله وتراه جزءا من المشروع الإيراني الشيعي وليس قوة مقاومة حقيقية، أعلن الزرقاوي ذلك في أكثر من رسالة لم تجد رفضا من قيادة القاعدة لمضمونها بقدر ما هو تعقيب على توقيتها وجدواها، ورغبة في أن تظل القاعدة عنوانا لحركة الجهاد والمقاومة ضد المشروع

الأمريكي وتابعه الصهيوني ، وحرصا على ألا تتورط في الخطأ الذي ارتكبته الجماعات السلفية التي طعنت في حزب الله ورفضت نصرته لأسباب مذهبية أثارت عليها غضب الشارع العربي والإسلامي الداعم للمقاومة ضد إسرائيل ؛ انتهت القاعدة إلي بلورة موقف يقوم على إعلان الانحياز إلي خيار دعم الجهاد والمقاومة في لبنان دون أن يسمي حزب الله.

في خطابه إبان هذه المواجهة أكد الظواهري انحياز تنظيمه للمقاومة..لكنه غمز في قناة إيران – دون أن يسميها- مؤكدا أن المقاومة التي يعنيها لا تخضع لتسويات سرية ولن تلتزم باتفاقات يمكن أن تتم على حساب العراق التي اعتبرها- بجانب فلسطين- ميدان المعركة الأول و الأصيل.

إن الظواهري في هذين الخطابين الذين يتكلم فيهما مرة عن " مقاومة حقيقية لا تتوقف بتسويات سرية" وأخرى عن " قوى غير حقيقية" تتفاوض معها الإدارة الأمريكية، يؤكد أن للقاعدة وعي واهتمام بالمشروع الإيراني وأنها تسعي لقطع الطريق على هذا المشروع في سعيه إلي الانفراد بالتفاوض مع أمريكا على الملف العراقي.

وإذا ما وضعنا احتمال أن تكون لهذه الخطابات أكثر من رسالة يهدف بعضها لقطع الطريق- أيضا- على بعض فصائل المقاومة السنية التي تردد الحديث عن دخولها في مفاوضات مع الأمريكان وأطراف من الحكومة العراقية الحالية وذلك عبر التشكيك في وزنها وجدية أن تكون ممثلا للمقاومة في هذه المفاوضات، فسيظهر لنا أن القاعدة تصر على أن تكون الفاعل الأول في رسم مستقبل العراق وألا تتم أي تسوية يمكن أن تصب في مصلحة المشروع الإيراني من جهة أو في مصلحة تأكيد شرعية الحكومة الحالية عبر إشراك فصائل سنية مقاومة فيها..وهو ما يعني أنها تطمح لإبقاء العراق ميدانا لمقاومة أبعد من أن تنتهي وفق تسويات إقليمية أو ترضيات محلية.

## هل تراجع النفوذ المصري في تنظيم القاعدة ؟[٢٠]

قبيل أيام من الذكرى العاشرة لتأسيس الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين والتي عرفت بتنظيم القاعدة ( تأسست في ٢٢ فبراير ١٩٩٨)، تجدد الجدل مجددا حول التغيرات التي طرأت على التنظيم، وتمحور معظمه حول السؤال عما إذا كان المصريون ما زالوا يمثلون القوة الضاربة في التنظيم الذي صار – منذ تأسيسه- أشهر وأقوى تنظيمات العمل الإسلامي المسلح في العالم؟.

أسباب مختلفة دفعت بهذا التساؤل إلى الواجهة منها ما سبق أن ردده البعض بشأن ما اعتبروه تنافسا متصاعدا على الحضور الإعلامي بين زعيم التنظيم "السعودي" أسامة بن لادن ونائبه "المصري" أيمن الظواهري عبر الرسائل الصوتية والمصورة التي تبثها مواقع الإنترنت وبعض الفضائيات. وهو ما ظهر جليا قبل أيام حين ظهرت ثلاث تسجيلات متزامنة للزعيمين تحمل الرسائل نفسها وتقول الكلام نفسه وكأن تنسيقا مفترضا غاب بينهما على أهميته، وكذلك ما أشارت إليه بعض الأقلام المختصة في شئون القاعدة عن تحفظات بعض القيادات السعودية في التنظيم على الظهور المتواصل للظواهري وقلقلها من احتمال أن يكون ذلك تمهيدا لصعوده إلى قيادة التنظيم، ثم جاء الكتاب الذي أصدرته القاعدة نفسها قبيل أيام قليلة من الذكرى العاشرة لنشأتها ليؤكد هذا الأمر؛ أن هناك نقاشا أو ربما خلافا حول تمثيل المصريين ودورهم في تنظيم القاعدة وما يتصل به من تغيرات في خريطة القوي المسيطرة على التنظيم.

***

فقد بثت بعض مواقع الإنترنت كتابا صدر عن مركز إعلامي مقرب من تنظيم القاعدة يتناول السيرة الذاتية لأبرز من قضوا من قيادات تنظيم القاعدة في

---

[20] نشرت في فبراير ٢٠٠٨ مع الذكرى العاشرة لتأسيس تنظيم القاعدة.

المواجهات التي وقعت مع القوات الأمريكية في أفغانستان، ويخصص الكتاب الذي يحمل عنوان "شهداء في زمن الغربة" مساحة كبيرة لأحد عشر قياديا مصريا في التنظيم لقوا مصرعهم وكانوا يحتلون مناصب قيادية حتى كان أحدهم المرافق الشخصي لأيمن الظواهري سنوات طويلة.

واللافت أن الكتاب صادر عن مركز الفجر الإعلامي والذي ينظر إليه كأحد الأذرع الإعلامية لتنظيم القاعدة، خصص للقيادات المصرية في التنظيم المساحة الكبرى بين السير الذاتية مقارنة بالبلاد الأخرى حيث خصص المؤلف المجهول (أبو عبيدة المقدسي) نحو ٥٠ صفحة من إجمالي صفحات الكتاب التي لا تزيد على ٣١٢ صفحة للحديث عن القيادات المصرية وحدها، وهو الأمر الذي يبدو مقصودا منه بيان فضل المصريين وحضورهم خاصة إذا علمنا أن إهداء الكتاب توجه للمفكر المصري سيد قطب صاحب كتاب "معالم على الطريق" تأكيدا على فضله وتأثيره في كل الجهاديين في العالم وإليه وجه المؤلف الذي لم يكشف عن اسمه واكتفي بذكر كنيته قائلا:"إلي الأستاذ المعلم سيد قطب الذي أنار طريق الموحدين وبصرهم درب الحق المبين وكشف زيف الطواغيت المتألهين" قبل أن يذكر بعد قطب عبد الله عزّام وأبا مصعب الزرقاوي.

***

ومنذ تأسيس التنظيم ظل التساؤل مطروحا حول أي الدول الأكثر إمدادا بالعتاد البشري، ودائمًا ما كان التنافس مصري سعودي على المرتبة الأولى سواء في قيادة التنظيم أو في كوادره.

في البداية كانت الكفة ترجح لمصلحة العناصر المصرية، فالجهاديون المصريون كانوا أصحاب الخبرة والسبق في العمل المسلح والخروج على النظام السياسي فاستطاعوا اغتيال رئيس البلاد (أنور السادات)، وقضوا عقد الثمانينيات وغالبية سنوات التسعينيات في المواجهات المسلحة، كما تعددت مشاربهم الفكرية

وأطرهم التنظيمية فرغم أن الجزء الأكبر من المصريين الذين التحقوا بالقاعدة جاءوا من جماعة الجهاد ( التي ينتمي إليها الظواهري )، إلا أن عددا منهم جاء من الجماعة الإسلامية وجماعات فرعية صغيرة...في حين لم تكن الحالة الجهادية السعودية قد عرفت الكيانات التنظيمية وبل ولم تشهد هذا الزخم التنظيمي إلا لاحقا.

لذلك فقد شكل المصريون النواة الصلبة لتنظيم القاعدة والجيل الأول الذي مثّل الدائرة المباشرة والمحيطة بزعيم التنظيم السعودي أسامة بن لادن، وكان على رأس هؤلاء جميعا أيمن الظواهري منظّر التنظيم وعقله الاستراتيجي والرجل الأكثر تأثيرا حتى في شخص زعيم التنظيم وأفكاره.

لقد كانت الخبرة التاريخية عنصرا حاسما في سيطرة المصريين على التنظيم سواء في القيادة أو في القواعد، في فترة التأسيس ثم في سنواته الأولى إلى حين بدء المواجهات العسكرية المباشرة في أعقاب هجمات سبتمبر ٢٠٠١ واندلاع حرب أفغانستان التي راح ضحيتها عدد من قادة التنظيم المؤثرين( يعدّد الكتاب منهم محمد عاطف وسيف العدل ومحسن عطوة وعوف عبد الرحمن أبو أمامة وممدوح السيد أبو أيمن وحمزة الربيعي وأحمد سعيد خضر أبو عبد الرحمن الكندي ومصطفي فضل وسامي فهمي...إلخ).

لقد اعتمدت القاعدة في تأسيسها أو انطلاقتها الأولي على أبناء الفورة الجهادية التي اجتاحت مصر في أوائل الثمانينيات ثم خرجت منها عقب الصدام الدموي مع النظام إلى أفغانستان فالسودان لتضع أساس القاعدة وتشكل قسماتها الأساسية، وفي هذا لم يكن يوجد خلاف على القوة الضاربة في تنظيم القاعدة كانت للعناصر المصرية.

غير أن الوضع تغير إلى حد كبير في السنوات الأخيرة؛ إذ نضب الخزان الجهادي إلى حد ما في مصر إما عبر المراجعات التي طالت قطاعات واسعة من الحركة الجهادية، أو بسبب تآكل المحاضن التقليدية لتفريغ هؤلاء الجهاديين عقب

نجاح الدولة في تصفية مؤسسات الجماعات الإسلامية والسيطرة عليها،ومن ثم فقد تراجعت قدرة الجهاديين المصريين على الاستمرار في تقديم مدد بشري يحافظ على الوجود الضخم لهم في سدة قيادة القاعدة أو يجدده بعد مصرع نخبته في مواجهات ما بعد أحدث الحادي عشر من سبتمبر.

وقد تصادف ذلك مع انفتاح الجبهة الجهادية السعودية التي كانت قد تخلصت بعد غزو الكويت وتمركز القوات الأمريكية في أرض الحرمين مما تبقى من قيود شرعية كانت تحول دون إعلانها الخروج الصريح على سلطة الحكم " الشرعي " لآل سعود والدعوة لذلك؛ إضافة إلى ما اكتشفته من احتياطي السلفية الجهادية الذي يضاهي في كثافته وانتشاره احتياطي النفط السعودي!

لقد تراجعت النزعة الجهادية المصرية الأكثر حفاوة بالسياسة فهما وتكوينا وحركة لتخلي الساحة للسلفية الجهادية التي صارت التيار الأكثر حضورا وتأثيرا ودعما في مسيرة القاعدة، والبحر الذي ينهل منه التنظيم ويستمد قوته البشرية خاصة من السعودية ودول الخليج فيما بعد أحداث سبتمبر أو غزوة مانهاتن التي قام بها تسعة عشر جهاديا ينتمون لتنظيم القاعدة كانوا كلهم سعوديون!

ربما لم تشتهر أسماء قيادات سعودية بارزة في قيادة التنظيم التي ظل يغلب عليها المصريون عدا أسامة بن لادن زعيم التنظيم نفسه، لكن كل التقارير والإحصاءات التي تناولت العتاد البشري للقاعدة أصبحت تشير بوضوح إلى تعاظم الرافد السلفي الجهادي من الخليج والعربية السعودية بشكل خاص. وهو ما ظهر في أفغانستان ثم العراق...بما أعاد ترتيب الوزن النسبي داخل تنظيم القاعدة على حساب الوجود المصري.

هناك أيضا رافد قوي ومتنام للسلفية الجهادية لكن هذه المرة من منطقة شمال أفريقيا ( دول ليبيا وتونس والجزائر والمغرب ) ودول الساحل وشمال الصحراء ( مثل موريتانيا ومالي ) إذ أن التطورات التي مرت بها هذه المنطقة في

العقدين الأخيرين جعلت منها أهم المناطق بعد السعودية في إمداد القاعدة بالعتاد البشري؛ فالمنع الشامل للإسلاميين من العمل السياسي في ليبيا وتونس كانا لصالح التنظيمات والأفكار الجهادية ورفعت من قدرتها على التجنيد بين الشباب، وإلغاء العملية السياسية في الجزائر واندلاع الحرب الأهلية أوجد بيئة جهادية مواتية، فيما ساهم الامتداد الكبير لهذه المنطقة الواحدة وغياب سلطة الدولة عن كثير من أجزائها في إتاحة فضاء حر ومفتوح لتنظيم القاعدة يسهل التحرك فيه والعمل بسهولة نسبية كما هو الحال في جنوب الجزائر وما يتاخمها مع موريتانيا ومالي والصحراء.

ويظهر ذلك جليا في اتفاق معظم التقديرات على أن الليبيين يشكلون القوة الثالثة – بعد المصريين والسعوديين- في العتاد البشري لتنظيم القاعدة (معظمهم قادم من الجماعة الإسلامية المقاتلة)، وأن الجهاديين المغاربة هم الأكثر استجابة لنداء تنظيم القاعدة في العراق، وكما كانت الجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر أكبر التنظيمات المسلحة التي التحقت بتنظيم القاعدة بعد تأسيسه، فيما كانت موريتانيا أكثر الدول التي نشطت فيها القاعدة في السنة الأخيرة.

***

لقد تراجع الحضور المصري في تنظيم القاعدة في السنوات الأخيرة خاصة بعد أن جف الخزان الجهادي في مصر وقضي على أهم عناصره في معارك تورا بورا ومعارك ما بعد سبتمبر، ويكاد ينحصر هذا الوجود في الدائرة الضيقة حول القيادة العليا في القاعدة خاصة أيمن الظواهري الذي يظل أهم الشخصيات نفوذا وتأثيرا في هذا التنظيم المعولم، وتظل بصماته الأكثر وضوحا وأثرا، وإليه تنسب المسئولية عن كل الرؤية الاستراتيجية للقاعدة وما يحدث فيها من تطوير، وهو القائد الفعلي لولا كاريزما أسامة بن لادن وحضوره المالي يبقيان به على رأس التنظيم.

## مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية وأمريكا[21].

لم تعرف الحركة الإسلامية في نشأتها الأولى بعد سقوط الخلافة الإسلامي(سقطت الخلافة عام ١٩٢٤ وتأسست جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨) حالة العداء الجذري لأمريكا والوعي بها باعتبارها الخطر الاستراتيجي على الأمة كما استقرت في الوعي الإسلامي الحركي والشعبي لاحقا وخاصة في العقود الثلاثة الأخيرة.

كان الوعي الإسلامي في مرحلة النشأة مسكونا بالعداء إما لقوى الاستعمار الغربي التقليدية وفي مقدمتها بريطانيا وفرنسا اللتان كانتا تقتسمان النفوذ والهيمنة على معظم أرجاء الوطن العربي والإسلامي، أو للقوى التي كانت ترى فيها تهديدا لعقيدة الأمة وأخلاقها مثل الصليبية والشيوعية، وقد اتفق ذلك في شأن القوة التي جمعت بين الخطرين وهي المشروع الصهيوني في أرض فلسطين.

ومن ثم فقد كان مفهوما إلي حد كبير أن الولايات المتحدة لم تكن في قلب العداء الإسلامي لما بات يعرف ب" الغرب"؛ فهي لم تكن قد دخلت في مواجهة مباشرة مع الأمة الإسلامية أو احتلت أرضا من أراضيها ومن ثم لم تكن قد خلفت ثارات في العالم الإسلامي، بل كثيرا ما كان ينظر إليها كخصم محتمل ومنتظر لقوى الاستعمار التقليدية خاصة حين بدا حضورها في المنطقة وكأنه على حساب هذه القوى؛ كما فهم البعض الإنذار الأمريكي لقوى العدوان الثلاثي على مصر: بريطانيا وفرنسا وإسرائيل.

وكان- إضافة إلى ما سبق- الوعي الإسلامي قد أصيب سريعا بعطب انفصل معه المشروع الصهيوني عن الإرادة الغربية والأمريكية خاصة؛ فصارت الحركة

---

[21] نشرت في بداية عام ٢٠٠٨ أثناء الجدل حول الموضوع.

الإسلامية تنظر إلي الصهيونية كأصل ومحرك لأمريكا وليس أداة لها، وهو ما كان مسئولا بدوره عن تواري الولايات المتحدة عن صدارة مشهد العداء الإسلامي لتحل إسرائيل محلها رغم أنها كانت وستبقي أداة في يد المشروع الإمبراطوري الأمريكي وارث المشروع الاستعماري الغربي في المنطقة.

***

وعلى الرغم من أن الحركة الإسلامية في نشأتها الثانية قامت على أنقاض المشروع القومي الذي بدأ يتهاوى بعد هزيمة يونيو/ حزيران ( عام ١٩٦٧ ) إلا أنها لم تستطع إلغاءه تماما أو القفز على ما أوجده من تغييرات في وعي الشارع العربي والإسلامي، فكان أن تمثلت كثيرا من أطروحاته وأعادت إنتاجها بصياغات إسلامية، وكان مما ورثته الحركة الإسلامية عن المشروع القومي ميراث العداء للغرب والولايات المتحدة الأمريكية خاصة والذي كان قد تراكم واستقر خاصة إبان المد الناصري بحيث لم يعد ممكنا حتى للحركة الإسلامية الصاعدة على أنقاض القومية تجاوزه أو النجاة من تأثيره.

ومن ثم كانت الأرض ممهدة لأن يتشبع الوعي الإسلامي الحركي الجديد بدءً من السبعينيات بالعداء للولايات المتحدة الأمريكية التي كانت قد بدأت فعليا في الدخول المباشر في المنقطة ومن ثم التورط في قضاياها ومعادلات الصراع فيها.

وقد كانت هناك محطات مهمة تزيد يوما فيوم من ميراث العداء والكراهية تجاه "الغرب" الذي كانت صورته تتحدد يوما فيوم باعتباره "أمريكا" دونا عن بقية البلدان والقوى الغربية. وكانت البداية المباشرة من حرب أكتوبر/ تشرين ١٩٧٣ وما تلاها من مفاوضات السلام والتي أبرزت أمريكا كراع رسمي للدولة العبرية ومسئول عن حمايتها حتى ولو اقتضى الأمر بناء جسور إمداد حربية مباشرة تحول دون هزيمتها. ثم تلتها الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩ التي بدت فيها أمريكا داعمة لأنظمة الاستبداد والقهر ضد شعوبها، ثم الاجتياح الإسرائيلي

للبنان ١٩٨٢ ومجازره الوحشية وأبرزها صابرا وشاتيلا، ثم اندلاع انتفاضة أطفال الحجارة في فلسطين عام ١٩٨٧ والتي فضحت أمام العالم الهمجية الصهيونية المدعومة أمريكيا....و كانت المحطة الحاسمة حرب الخليج الثانية ١٩٩٢ وقيادة أمريكا لما عرف بالتحالف الدولي لتحرير الكويت.

لقد كانت حرب تحرير الكويت أول مواجهة صريحة ومباشرة وواسعة بين الأمة الإسلامية وبين أمريكا، ومن ثم كانت النقطة الفاصلة التي جعلت أمريكا تنفرد تماما في الوعي الحركي الإسلامي بمنزلة العدو الأول للأمة الإسلامية ليتأكد بحقها وصف "الشيطان الأكبر" الذي أطلقه عليها زعيم الثورة الإيرانية آية الله الخوميني، وكان مما ساعد على ذلك انهيار الاتحاد السوفيتي عام ١٩٨٩ وأفول الشيوعية التي ظلت تحتل- طيلة عمر الحركة الإسلامية- مرتبة متقدمة عن الغرب في سلم الأعداء.

***

لقد استقر العداء لأمريكا في الوعي الحركي الإسلامي ومنه انتقل إلي الشارع الإسلامي، أو جرت عملية بتأثير متبادل بينهما إذا أردنا الدقة، ولم يختتم القرن العشرين إلا بحالة عداء غير مسبوقة في العالمين العربي والإسلامي توجت بإعلان قيام تنظيم القاعدة الذي تحدد مشروعه في الحرب ضد أمريكا بطول العالم وعرضه ( أعلنت الجبهة العالمية لقتال الصليبيين واليهود عام ١٩٩٨ ) وكان أن افتتحت القاعدة القرن الجديد بهجمات سبتمبر أيلول ٢٠٠١ التي كانت أكبر ضربة تلقتها الولايات المتحدة الأمريكية في تاريخها وفي عقر دارها. وكان واضحا من ردود الفعل في العالم الإسلامي أن مشاعر العداء والغضب كانت من القوة والكثافة بحيث غطت تماما على أصوات "إسلامية" أعلنت رفضها المبدئي لمثل هذا النوع من العمليات فضلا عن رفضها لتنصيب القاعدة ممثلا للحركات الإسلامية في تحديد موقف الإسلاميين من الغرب، ثم جاءت الحروب الأمريكية في العالمين

العربي والإسلامي والتدخل المباشر في الشئون الداخلية بما في ذلك تغيير مناهج التعليم والثقافة الدينية لتؤجج حالة العداء والكراهية ولتصل إلي وضع غير مسبوق حتى في دول ظلت وما زالت تصنف باعتبارها صديقة بل وحليفة لأمريكا ( كما في السعودية ومصر ). وكان مما يستحق التوقف عنده أنه وأثناء غزو العراق ( مارس ٢٠٠٣ ) كان الغرب بمعناه الاستعماري المعادي للإسلام والمسلمين قد تحدد باعتباره يعني أمريكا حصريا دون بقية الدول ليست الغربية فقط بل وبما فيها تلك التي شاركت في الغزو تحت قيادة أمريكا ومنها بريطانيا!.

***

لكن تبدو المفارقة أنه في الوقت الذي وصل منحنى العداء العربي والإسلامي لأمريكا قمته وتصاعدت أشد المواجهات "الجهادية" معه في حرب مفتوحة مركزها العراق وأفغانستان وامتدادها في أرجاء العالم؛ بدأت تلوح مؤخرا في الأفق معالم تغير في نظرة بعض قطاعات من الحركة الإسلامية وموقفها من الولايات المتحدة بما يكاد يختلف تماما مع المسار السائد المعادي لها على طول الطريق.

نرصد على سبيل المثال قبول الحزب الإسلامي العراقي (الإخوان المسلمين) المشاركة في العملية السياسية تحت الرعاية الأمريكية مخالفا لموقف أهل السنة وعموم الشارع العربي والإسلامي، ودخول الإخوان المسلمين السوريين في التحالف المعارض المدعوم أمريكيا لإسقاط النظام السوري، وعدم اعتراض قيادة التنظيم الدولي للإخوان أو تنظيماتهم القطرية على موقف الإخوان العراقيين ثم السوريين، ثم قبول جماعة الإخوان المصرية وهي الجماعة الأم والأكبر بعلاقات مباشرة كانت ترفضها من قبل مع الإدارة الأمريكية، وصدور تصريحات متفرقة من مرشدها ثم رئيس القسم السياسي بها تتعهد الالتزام مستقبلا باتفاقيات السلام مع إسرائيل، وغير ذلك من المواقف والتصريحات

والإشارات التي تسير في هذا الاتجاه فضلا عن التوجه العام للجماعة الذي لا يتجاوز الإعلان عن رفض السياسات الأمريكية بالعراق والمنطقة دون أن يتحول إلي مقاومته على الأرض.

وربما يكتمل المشهد بالتوقف عند الحديث المتصاعد بنفس متباه داخل الأوساط الإسلامية بأهمية دراسة نموذج حزب العدالة والتنمية التركي الذي يرتبط بعلاقات وثيقة بالإدارة الأمريكية، والاهتمام الإسلامي بإمكانية تعميمه، وهو ما يبدو أن نظيره المغربي مرشح لتكراره وهو الحزب الذي كرمت بعض المؤسسات الأمريكية رئيسه سعد الدين العثماني ومنحته جائزة المسلم الديمقراطي!.

لقد فتح ذلك كله الباب واسعا حول ما إذا كنا بإزاء تغير في موقف الحركة الإسلامية من أمريكا وهو ما من شأنه أن يكون له تأثير بالغ الخطر على مستقبل الحركة التي حملت لواء المواجهة في العقدين الأخيرين بل ومستقبل المنطقة العربية والتي تقع في بؤرة الصراع وفي مرمى نيران الاستراتيجية الأمريكية.

***

أتصور أنه من الصعوبة بمكان الجزم بتقدير حجم هذا التغير أو مداه على وجه الدقة واليقين، ولكن يمكن القول بأن أي علاقة مستقبلية بين حركات الإسلام السياسي والولايات المتحدة ستتحدد وفق ثلاث مستويات يمكن التمييز بينها؛ المستوى الأول يتعلق بتعريف العمل السياسي الإسلامي وما يحتمله من تمييز داخله بين السياسة بالمعني العام وبينها بالمعني الحزبي التنافسي، أما المستوى الثاني فهو يتصل بمدى التأثر بالتجزئة والقطرية في العمل الإسلامي وانعكاس ذلك على الرؤية الأممية الإسلامية، أما المستوى الثالث وأخير فهو يتصل بموقع كل حركة داخل الأمة الإسلامية وما تفرضه عليها من مسئوليات ومن ثم فهو يميز بين إسلاميي المركز و إسلامي الأطراف .

***

إن ثمة فارقا كبيرا بين الحركات والتنظيمات الإسلامية التي مارست وتمارس العمل السياسي بمعناه العام الذي يعني الاهتمام بقضايا الشأن العام والتفاعل معها بما يحقق مصلحة الأمة أو كأداة للتدافع القيمي والحضاري مع القوى العلمانية والمعارضة للمشروع الإسلامي، وبين نظيرتها التي تشتغل بالسياسة بالمعني الحزبي التنافسي المباشر فتحل فيها طرفا ضمن جملة أطراف أخرى.

إذ يبدو أن الحركات والتنظيمات التي تنتمي للنوع الثاني( الحزبي التنافسي) هي الأقرب في إمكانية مراجعة نظرتها ومن ثم موقفها من أمريكا ومشروعها في العالم؛ فالحزبية والتنافسية تنقل هذه الحركات والتنظيمات من كونها إطارا مرجعيا حاضنا للشارع إلى فاعل سياسي حزبي ضمن آخرين في مارثون تنافسي ضمن معادلة صراعية ( بل وصفرية أحيانا) يدفع به لبناء علاقات مع القوى المتنفذة إقليميا ودوليا والبحث عن دعمها لتقوية وضعها التنافسي في المعادلة السياسية الداخلية وهو ما يعزز من مسلكيتها البراجماتية في التعامل مع الولايات المتحدة القطب الأوحد والأكثر تأثيرا في موازين القوي عالميا وفي منطقتنا العربية.

ولعل هذه المسلكية- البرجماتية- هي التي دفعت بتزايد النقاش في بعض القيادات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين في مصر- على سبيل المثال- والتي ذهب بعضها إلي صعوبة إنجاز إصلاح داخلي دون موافقة أمريكا ورضاها إن لم يكن تدخلها وجعل فكرة الحوار معها غير مرفوضة مبدئيا كما كان الأمر في السابق.

***

وما سبق له صلة بمستوى آخر من التحليل يتصل بمدى تأثر الحركات والتنظيمات الإسلامية بالأطروحات القطرية ودرجة استيعابها في منطق التجزئة وتحولها من الطرح الأممي الطامح لوحدة الأمة ( باستعادة الخلافة الإسلامية) إلى

طرح وطني قطري لا يرى – على الأرض- أبعد من حدود القطر الذي يصارع على سلطته حتى ولو لم يصرح بذلك.

فالمؤكد أن الحركات والتنظيمات التي اقتربت من صيغة الأحزاب الوطنية واستوعبت- أو كادت- في إطار دولة التجزئة القطرية صارت أكثر انشغالا باليومي والآني وبقضايا التدبير السياسي والمعيشي وما تفرضه من صراعات أو تجره من مساومات ( فهي بطبيعتها خلافية ). ومن ثم تصير أكثر ابتعادا عن قضايا الأمة محل الاتفاق والإجماع مثل قضايا تحرير فلسطين والعراق وأفغانستان على سبيل المثال...ومن ثم يصبح هذا النوع من الحركات والتنظيمات الأكثر قابلية للاقتراب من أمريكا والسعي للتفاهم معها في التفاصيل والقضايا الفرعية التي لا تتصل بشكل مباشر بمواجهة المشروع الأمريكي في المنطقة ولا تتطلب الاصطدام معه صراحة.

وفي هذا الصدد تبدو التنظيمات الإسلامية القطرية التي ترتبط بالإخوان أو تنتمي إلي نفس مدرستها والتي قطعت شوطا واسعا في العمل الحزبي والتنافس على المجالس المحلية والبرلمانية أو التي دخلت تحالفات مع السلطة هي الأقرب إلى التفاهم والحوار مع الولايات المتحدة خاصة بعدما صارت أهم قوى المعارضة في بلدانها بعكس التيارات السلفية (على اختلاف بينها) التي لم تدخل بعد اللعبة السياسية التنافسية.

***

وأخيرا يبقي المستوى الثالث والأخير الذي ستتحدد وفقه مستقبل علاقة الحركات الإسلامية بأمريكا وهو الذي نميز فيه بين حركات المركز وحركات الأطراف ومدى ارتباط كل منها بقضايا الأمة المصيرية ووعيها بدورها وموقعها منها وعلى رأس هذه القضايا قضية فلسطين والصراع العربي الصهيوني.

فالحركة الإسلامية في دولة مركز مثل مصر تقع في قلب الأمة الإسلامية وخاضت أربع حروب ولديها ارتباط مباشر ودائم وعليها مسئولية تاريخية تختلف عنها في دولة طرف مثل المغرب بعيدة نسبيا عن القضية ولا تتجاوز صلتها بالقضية المجال الرمزي، وكلاهما يختلف عن الحركة الإسلامية في دولة مثل تركيا ابتعدت لأسباب وظروف تاريخية وسياسية (أهمها ما قطعته التجربة الكمالية في التغريب والعلمنة) عن قلب الأمة وقضاياها.

ومن ثم تبقى على الحركة الإسلامية في بلاد القلب والمركز والمواجهة المباشرة مع إسرائيل ممثل المشروع الأمريكي في المنطقة أعباء ومسئوليات وتحديات تحد من فرص التفاهم والتقارب مع الولايات المتحدة؛ تماما كما هو الحال في شأن جماعة الإخوان المسلمين في مصر، فهي وإن توفر فيها أو في بعض قادتها إذا أردنا الدقة، الرغبة في تجاوز حالة العداء والصراع مع الولايات المتحدة وبناء علاقات قوية معها فإن المناخ السياسي الذي لا يسمح بتسويات تلبي الحد الأدنى لطموحات شعوب المنطقة لا يسمح لها بالتقدم في تحقيق هذا التقارب، كما أن الشارع العربي والإسلامي يبدو أكثر تشددا ورفضا لهذا التقارب بما من شأنه أن يعصف بمصداقية أي تنظيم أو حركة إسلامية تخرق المستقر في هذه العلاقة خاصة وأنها( ومعظم الحركات الإسلامية تقريبا)، بنت الجزء الأكبر من مجدها وحضورها الجماهيري على كونها حاملة لواء المواجهة مع الولايات المتحدة؛ ثم هي في نهاية الأمر ابنة الدولة المصرية بما تعنيه من وعي تاريخي متجذر بالمسئولية والقيادة حتى ولو اختل توازنها أو تراجع دورها.

إن موقف جماعة الإخوان النسلمين في مصر لن يبعد كثيرا عن موقف الدولة المصرية نفسها؛ فهي في أسوأ ظروفها ستظل في بنائها العميق على وعي بالدور والمسئولية التاريخية في قيادة الأمة والتصدي لقضاياها الكبرى وفي مقدمتها فلسطين حتى لو تراجعت عن القيام بحق ذلك الدور وتلك المسئولية، وهو

ما ينطبق بشكل يكاد يكون مطابقا على الإخوان المسلمين المصريين الذين يصعب إن لم يكن يستحيل تصور قفزهم على ما تأسس بحقهم لدى الفصائل الإسلامية المختلفة، فمازالت الشرعية التاريخية حاضرة، ومازال الدور التاريخي ماثلا بل وفاعلا في بناء مواقفها من القضايا الكبرى، وما جاز في حق التنظيمات الإخوانية في الأطراف لا يمكن تعميمه أو تحديدا تنزيله على الجماعة الأم ومركز الحركة الإسلامية ومهد ميلادها..ومازال الإخوان المسلمون المصريون أسرى الحكمة الصوفية الشهيرة " حسنات الأبرار سيئات المقربين"!.

## ظاهرة أحزاب "العدالة والتنمية" الإسلامية[22]

طوال تاريخها مع العمل السياسي، سيطرت قضية الهوية على الحركة الإسلامية وظلت الأولوية القصوى لقضايا من مثل إسلامية الدولة، وحاكمية الإسلام، وتطبيق الشريعة ...إلخ، فكانت هذه القضايا "الهوياتية" هي مركز أي شعار سياسي أو برنامج حزبي تتقدم به، وحتى حين كانت تمنعها القيود السياسية أو القانونية من الجهر بقضايا الهوية، كانت لا تكف عن تضمينها في شعاراتها وخطاباتها وبرامجها، على نحو ما كما كان يفعل الزعيم الإسلامي التركي نجم الدين أربكان الذي كانت تضطره القيود القانونية الصارمة في النظام العلماني الكمالي إلى رفع شعار بناء النظام العادل والعودة ببلاده إلى عصر المجد والازدهار. وكان الجميع يعرف أن الرجل يقصد دون أن يصرح أن مشروعه بناء النظام الإسلامي الذي يطبق الشريعة واستعادة دولة الخلافة!

في هذا السياق، كانت الأحزاب "الإسلامية" دائما ما تستحضر معها سؤال الهوية، ليس في برامجها فقط بل حتى في أسمائها، فكانت أشهر الأحزاب "الإسلامية" تحمل أسماء إما تسفر عن هويتها الإسلامية مباشرة، مثل "الحزب الإسلامي" في ماليزيا، أو "جبهة العمل الإسلامي" في الأردن، أو "جبهة الإنقاذ الإسلامية" في الجزائر...أو تعلن عن أولوية ركن من أركان المشروع الإسلامي مثل "حزب الشريعة" (مشروع لحزب إسلامي في مصر)، "حزب الفضيلة" في تركيا، أو "حركة مجتمع السلم" في الجزائر.

***

(٢٢) نشرت في منتصف ٢٠٠٨ مع مرور عشر سنوات على تأسيس أول حزب إسلامي (في المغرب) يحمل اسم العدالة والتنمية.

لكن، ومنذ عقد من الزمان تقريبا، بدأت ظاهرة ما يسمى بأحزاب "العدالة والتنمية" التي تحتل قضايا العدالة والتنمية مكانا مركزيا في خطابها وفي تسميتها أيضا. بدأت الظاهرة في المغرب مع تأسيس حزب "العدالة والتنمية" عام ١٩٩٨ ومنها امتدت أنحاء متفرقة في العالم العربي والإسلامي، ما بين أحزاب تأسست فعلا وأخرى ما زالت مشروعات قيد التأسيس. ففي تركيا أسس جيل الوسط في الحركة الإسلامية حزبا يحمل الاسم نفسه "العدالة التنمية"، وفي إندونيسيا أسس الإسلاميون حزب "العدالة والتنمية"، وفي ماليزيا أسس أنور إبراهيم الزعيم السابق لحركة الشباب المسلم، حزبا جديدا أسماه "العدالة الشعبية"، وفي العراق التقطت مجموعة إسلامية شيعية الفكرة فأسست حزبا لها باسم "العدالة والتنمية" وإن ظل هامشيا في المشهد الإسلامي هناك وفي المشهد السياسي على وجه الإجمال، وفي موريتانيا أسس الإسلاميون حزب"التجمع الوطني للإصلاح والتنمية"، تنويعا على اسم "العدالة والتنمية" الذي صكه جيرانهم الإسلاميون المغاربة الأكثر حضورا وتأثيرا في الحالة الإسلامية الموريتانية... كما كانت هناك محاولة لم تكتمل في البحرين، وأخرى في مصر، من مجموعة على هامش الحركة الإسلامية ولكن لم توافق عليها السلطات...وكلها أحزاب أو مشروعات لأحزاب تحمل اسم "العدالة والتنمية" خرجت من رحم الحركة الإسلامية في بلدانها.

***

يبدو فعلا أننا بإزاء ظاهرة تستحق الدراسة، خاصة أنها تطرح من التساؤلات بأكثر مما تقدمه من إجابات، وأول ما يستحق التوقف عنده هو دلالة تصاعد هذه التسميات (العدالة والتنمية) في مشروعات الأحزاب الإسلامية، وتراجع عناوين تقليدية كانت تتصل بجوهر الأيديولوجية الإسلامية مثل الأمة والشريعة والإصلاح والنهضة. ربما يمكن ربط هذا التحول بتحول أكبر وأعمق عرفته الظاهرة الإسلامية في العقدين الأخيرين، انتقل بها من الطرح السياسي إلي الطرح

الاجتماعي ضمن تحولات المجتمعات العربية والإسلامية، بل والعالم كله، الذي يشهد ما صار يعرف بنهاية الأيديولوجيا أو أفولها..في ظل هذا التحول صار الطرح الاجتماعي والشعار الذي يتوسل به (العدالة والتنمية) هو الأكثر بريقا وجاذبية والأكثر قدرة على تعبيد طريق هؤلاء الإسلاميين نحو السلطة، كما يمكن أيضا وعلى التوازي الربط بين هذه الظاهرة وما جرى طوال العقد الأخير من مراجعات داخل الخطاب الإسلامي، تتعلق في كثير منها بالتصور الإسلامي الحركي لفكرة الدولة وحساسيتها المفرطة لقضايا الهوية، وكثير منها تم تحت وطأة النقد العلماني للخطاب السياسي الإسلامي الذي ظل يُتهم بالشعاراتية والأيديولوجية. لكن في الوقت نفسه يمكن ربط الظاهرة نفسها بتزايد الطلب خاصة في الغرب والولايات المتحدة بشكل خاص على ما صار يعرف بـ " الإسلام المعتدل " والذي تتحدد فيه مواصفات الاعتدال بقدر بعده عن السياسي واقترابه من الاجتماعي والتنموي.

وأخيرا فللظاهرة صلة مؤكدة بتحولات اجتماعية وطبقية داخل مكونات الحركة الإسلامية ذاتها، التي شهدت بشكل عام صعودا اجتماعيا من ناحية، واقترابا من الناس واهتماماتهم ومصالحهم الآنية والذاتية من ناحية أخرى، بما جعلها تبتعد أكثر فأكثر عن الطبيعة الأيديولوجية الصارمة والنقية، ومن ثم تراجعت لديها الأسئلة "التقليدية" لهذه الأيديولوجية، مثل سؤال الحاكمية والشريعة.

وضمن أحزاب "العدالة والتنمية" ذاتها، ينبغي أن نتوقف عند ما يمكن أن نعتبره قاسما مشتركا يجمعها ويعطيها معنى الظاهرة. فمن المؤكد أن التشابه يتجاوز الاتفاق على الاسم أو تنويعاته إلى قواسم أخرى يمكن أن تجمعها معا، وأتصور أنها تتحرك ضمن مقاربة عامة تعطي الأولوية لسؤال تحقيق العدالة بين شعوبها، وتنمية مجتمعاتها وما يعكسه ذلك من الارتباط بمصالح الناس، ومن ثم

تجعل قضية العدالة والتنمية مقدمة في الترتيب أو الأهمية أحيانا على سؤال الهوية ومتعلقاته، وإن كان من الممكن أن نتوقع في الوقت ذاته أن ثمة خصوصية بحسب كل بلد وبحسب خبرة الحركة الإسلامية فيها.

فحزب العدالة والتنمية في بلد عربي مسلم تقليدي كالمغرب، تتأسس فيه الدولة على شرعية دينية (دولة إمارة المؤمنين) يختلف كثيرا عنه في تركيا الكمالية التي ألغت الخلافة وأسست لنموذج من العلمانية تريد القطع مع كل ما هو إسلامي. كما أن نخبة الحركة الإسلامية المغربية وقاعدتها الأكثر اتصالا بالإسلامية طقوسا ورموزا ومعاني، غير نظيرتها التركية التي تجذّر ارتباطها بالغرب، ليس كجغرافيا فحسب، بل كرؤية ومشروع للمستقبل يراهن عليها في أي مشروع للإصلاح. ومن ثم فلا بد من الحذر من الوقوع في توهم التماثل.

***

وإذا جئنا نقوّم تجربة العدالة والتنمية في عقد من الزمان، فمن اختبار مدى توفر هذه الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية على نموذج تنموي يميزها على الأحزاب ذات المرجعية الليبرالية والأخرى الاشتراكية. وكذلك السعي لتلمس معالم هذا النموذج في الاقتصاد وفي الشأن الاجتماعي بشكل عام. وفي هذا الصدد سنفاجئ بأن هذا النموذج الذي يربط أصوله بتصور "ما " للمرجعية الإسلامية، إما أنه يتشابه إلى حد التطابق مع النموذج الاقتصادي والتنموي الغربي، كما في حالة "العدالة والتنمية" التركي، أو " العدالة الشعبية" الماليزي (حيث الارتباط بالنموذج الرأسمالي الغربي ومراكزه، والتأثر الكبير بالنيوليبرالية)، أو هو، مثل "العدالة والتنمية" المغربي، أقرب لاقتصاد سوق، مع دور اجتماعي للدولة، ومع تردد أو عدم حسم في قضايا جوهرية مثل توزيع الثروة وسياسة الاحتكارات الاقتصادية التي تمثل أهم التحديات في بلد كالمغرب، أو أن تصوراته غير مكتملة

لحداثة عمره وخصوصية بلاده، كما في الحالة الموريتانية التي ما زالت أقرب إلى ما قبل تكون الدولة في صورتها الحديثة!

***

وتبقى أسئلة المستقبل في ظاهرة أحزاب العدالة والتنمية مشرعة على أكثر من باب، خاصة فيما يتصل بالقضايا التي تمس النموذج الذي يطرحه في العمل السياسي الإسلامي. من هذه الأسئلة ما يتعلق بمدى استقرار مقاربة التنمية بديلا عن مقاربة الهوية دون الرجوع عن ذلك في زمن يتصاعد فيه خطاب الهوية، أو مدى قدرة حركة إسلامية، مهما بلغ اهتمامها بقضايا الناس وتنميتهم، تجاوز قضايا الهوية وتطبيق الشريعة، والكيفية أو الأشكال التي يتم عبرها تصريف قضايا الهوية بالنسبة للحركة الإسلامية التي تمثلها أحزاب العدالة والتنمية، إذا ما اتفقنا على صعوبة تجاوزها تماما. وكذلك شكل فهم هذه الأحزاب "الإسلامية" للشريعة الإسلامية، وحدود اختلافها مع نظيرتها الإسلامية التقليدية، ثم أخيرا نظرة هذه الأحزاب، خاصة في الدول التي قطعت شوطا في التحديث والعلمنة، لسبل تنزيل مرجعية الشريعة في واقع "علماني".

وهنا يمكن أن نطلع على تعددية وتنوع كبير في خبرات أحزاب العدالة والتنمية. فالحزب المغربي مثلا لجأ إلى التمييز بين الدعوي والسياسي، لكي يغطي انسحابه من قضايا الهوية تاركا إياها لحركة دعوية مستقلة عنه، ومتفرغا لقضايا التدبير والتسيير. ولكنه رغم ذلك لم يقطع، وما كان باستطاعته أن يقطع بشكل تام، مع قضايا الهوية في بلد مازال للفرانكفونية نفوذ كبير وفاعل فيه، خاصة في الفضاء الثقافي، رغم انتماء نظامه السياسي للعصور السلطانية! فيما لم يتوقف الحزب التركي كثيرا عند هذه الأسئلة، وقطع تماما معها ليقدم نفسه حزبا سياسيا لا يعبأ من قضايا الهوية إلا بما انتهى إليه الإجماع التركي، والذي كان توقيعه الأخير ممهورا بخاتم علماني كمالي ذي روح قومية مستعصية على الغياب!

ليس من السهل التجرؤ على طرح إجابة نهائية أو حاسمة، لكن ومبدئيا، يبدو أن ثمة تفاوتا بين استجابات أحزب "العدالة والتنمية" الإسلامية لهذه التحديات وما يكتنفها من إشكالات، ويبدو أننا أمام نوعين من الاستجابة مختلفين حد التناقض، وبينهما تتموقع بقية الاستجابات: نموذجان يسعى أحدهما لأسلمة الحداثة مثلما يفعل حزب العدالة والتنمية المغربي، فيما يرى الآخر، نظيره التركي، أن الطريق يبدأ مع تحديث الإسلام!

## أسئلة الزمن السلفي

أنا من الذين يذهبون أن مؤشر العالم الإسلامي دخل في الزمن السلفي، وأن السلفية ستكون- إن لم تعد بالفعل- سيدة الزمن القادم. لقد صارت السلفية الدينامية الأقوى والأكثر اشتغالا في عالمنا الإسلامي وقدرة على التأثير فيه، وهي تتمدد في كل فراغ تنسحب منه الديناميات الأخرى.

قراءة سريعة تقول أن المشروعات الإصلاحية المختلفة في عالمنا الإسلامي متعثرة بل ومتراجعة، وأن كل تعثر يمد السلفية بأسباب من القوة لم تكن لها من قبل...وأن كل الطرق التي يسير فيها عالمنا الإسلامي تؤدي به إلي السلفية. التراجع لم يعد رهنا بمشروعات الإصلاح "العلمانية" إن صح التعبير فحسب؛ هذا بالمشروعات العلمانية فحسب بل ينطبق أكثر على المشروعات "الإسلامية" التي تصدرت الواجهة حينا من الدهر.

إن قراءة مدققة لمشروع الإخوان المسلمين الذي ظل العنوان الأبرز على المشروع الإسلامي طوال ثلاثة أرباع القرن الأخير لتؤكد أن هذا المشروع أنهك إلى حد الإعياء واستنزف تاريخيا وتفككت روايته الكبرى حتى لم يعد يتبقى منها – عند التحقيق- إلا عناوين وإشارات أقرب إلي نوستالجيا ( الحنين ) لزمن الإخوان الجميل!

يحدث هذا في الوقت الذي زادت الطاقة الأيدلوجية للسلفية حتى وصلت إلى أقصاها، فبلغت القمة في القدرة على اجتذاب الجماهير والتأثير فيها وتغيير أفكارها وتصوراتها وسلوكياتها إضافة إلي حشدها وتعبئتها بل واخترقت المنظومة الإخوانية حتى صارت السلفية تيارا فاعلا بل وأكثر التيارات فاعلية وتأثيرا داخل الإخوان.

أتصور أن هذا يجب أن يعجل بفتح ملف السلفية وأتاحته لنقاش علمي غير حجاجي يسعى لبسط الحقائق واستجلائها، بل ويطمح إلي تطوير الحالة السلفية نفسها ضمن السعي إلى استنهاض الإصلاحية الإسلامية بالجملة.

***

هناك أسئلة تستحق أن تطرح للنقاش على رموز السلفية والمختصين بها..فإذا كانت السلفية كفكرة تتنازعها تيارات وجماعات مختلفة ويمكن فهمها على أكثر من مستو؛ كمذهب اعتقادي أو كمذهب فقهي أو كتيار فكري أو حتى كحركة سياسية..فكيف يمكن رسم خريطة للتيارات السلفية في العالم الإسلامي؛ ما القواسم المشتركة التي تجمع أبناءه، والأفكار الرئيسية التي تنتظمه، والقواعد التي يحتكم إليها في التعرف عليه؟
ثم ما أهم الكتابات التي تمثل إطارا مرجعيا يتكون عبره السلفيون ويضع لهم لبنات البناء الفكري والعقدي ؟ ومن أهم المراجع المعتمدة تاريخيين أو معاصرين لهذا التيار؟ كيف يتكون المرجع لدى السلفية؟ وكيف تتعامل السلفية مع فكرة المرجع أصلا؟

***

وكيف نفسر حالة المد السلفي التي تجتاح العالم وخاصة العالم العربي بل وتخترق الجماعات والتنظيمات الإسلامية الأخرى ــ كحالة الإخوان؛ لماذا تتسارع دينامية السلفية حتى توشك أن تكون اللحظة القادمة هي لحظة السلفية كما أسلفنا؟
كيف نفسر تمدد الخطاب السلفي في شرائح اجتماعية ظلت بعيدة تقليديا عن تأثيره؟
كيف صار الخطاب السلفي الأكثر قدرة على اجتذاب الجماهير..ما تأثير الحضور السلفي في الفضائيات ( سلسلة قنوات المجد والناس ..وغيرها ) وفي مواقع الإنترنت ( السلفية هي الأكثر حضورا على الشبكة العنكبوتية) في ذلك بل وما

تأثير هذه الوسائل الحديثة على الخطاب السلفي نفسه وما إذا كان من الممكن أن نراهن على تطويره عبر هذه الوسائل والتقنيات؟

في أي مساحات يحضر الخطاب السلفي في وسائل الإعلام وفي أيها يغيب؟ لماذا نجد تكثيفا في المساحات التاريخية ويغيب في المساحات الفكرية والسياسية؟ وسيجرنا هذا بالضرورة إلي تساؤلات طرحت وما زالت من زمن عن ما موقف بل مواقف السلفية من قضايا الجدل مثل المرأة والأقليات والفنون باختلافها من غناء وموسيقى وتمثيل وخلافه.

***

وإذا كنّا نلاحظ أن الانتشار السلفي يتم – في الغالب الأعم- بسهولة ومن دون تنظيم أو مؤسسة، وأن الجسم الأكبر للسلفية غير مؤطر تنظيميا وليس له ما يمثله في أو يتحدث باسمه في الفضاء العام، فهل لهذا الوضع صلة ببنية السلفية نفسها التي تجعلها أقرب لتيار يبقي دائما من دون تنظيم ورأس أم أنه وضع مرشح للتغير والتطور باتجاه تأطيره في كيانات منظمة ولو في صيغ رسمية ؟

كيف يمكن وصف علاقة التيارات السلفية في مختلف أنحاء العالم بالوهابية التي ينظر إليها كمنبع لكل التيارات السلفية؛ ما وجه اللقاء ووجه الافتراق؟ وهل صحيح أن العلاقة بين هذه التيارات وبين الوهابية علاقة عضوية لا يمكن أن تنقطع فكريا وبل لا ماديا في كثير من الأحيان؟! ومن جهة أخرى كيف يمكن تفسير حالة التشظي السلفي والتعدد اللا نهائي للسلفية وتياراتها والتي تصل أحيانا إلي حد التكفير والتقاتل على الرغم من أنها –يفترض- تنطلق من أساس واحد؟

ثم كيف يمكن تفسير هذا الزخم والحضور المتعاظم للحركة الجهادية السلفية التي تجتاح العالم؛ هل هي إعلان بقيادة السلفية للمد الديني أم دليل على عدم قدرتها على التعايش داخل بلدنها وتحول علاقتها مع المجتمع والعالم إلي صراع؟

وإذا سلمنا بأن التيار الغالب والأكثر انتشار بين السلفية هو تيار ما يعرف بالسلفية العلمية الذي يركز على قضية تصحيح الاعتقاد ومسائل العبادات وإحياء التراث دونما أي مقاربة للسياسة جدلا أو اشتغالا..لكن يبدو أن الانتقال سهل وميسور من السلفية العلمية إلي الجهادية..فكيف يمكن أن نفسر هذا التحول لدى بعض الشباب السلفي؟ هل يتعلق بعدم وضوح مقولات السلفية العلمية بما يسمح بتجاوزها؟ أم أن الفراغ السياسي – رؤية وممارسة- كان المسئول عن هذا التحول نحو إطار سياسي يتناسب مع مقولة هذا التيار؟ أم أن السياق المحلي والدولي وتصاعد الهجمة على الإسلام مسئول عن هذا كله؟ وهل لدى رموز وشيوخ ما يعرف بالسلفية العلمية تصور للتعاطي مع هذا الأمر الذي جعل من كل سلفي مشروعا لجهادي يمكن أن ينفجر في أي لحظة ولأسباب شتي؟!

***

ما ملامح رؤية التيار السلفي للعالم في هذه اللحظة؟ كيف تكونت؟ وما مصادرها؟ هل هي المصادر التراثية فقط أم أن هناك مصادر معاصرة تأخذ بعين الاعتبار عالم اليوم بتعقيداته وتركيبيته ؟ كيف يرى السلفيون الغرب مثلا؟ هل بإمكانهم- على تنوعهم وتعدديتهم- أن يميزوا بين تنوعات العالم وتعدديته في الرؤية والتعامل أم يرونه ككيان موحد؟

كيف يتعاطى السلفيون مع المفاهيم الحديثة التي تحكم علاقات العالم؛ التعددية الدينية والثقافية، قبول الآخر الديني، التعايش، التسامح...؟ هل يتابعون الفلسفات الحديثة؟ ما موقفهم منها؟ وهل لديهم رؤية نقدية لها وللثقافة الغربية عموما؟ وهل هو موقف مبدئي أم جدلي قائم على الاطلاع والنقاش؟

مثلا؛ إذا كانت الأدبيات التراثية تمثل- كما هو الأرجح والأوضح- المصدر الرئيس في بناء رؤية السلفيين للعالم، وهي أدبيات تنتمي في مجملها إلي لحظة تاريخية مضت كان العالم ينقسم فيها إلي دار كفر ودار إسلام وتتحدد فيها العلاقات بين

الدول على أساس الحرب ( دار الكفر ) والسلام ( دار الإسلام)..ولم يكن العالم قد عرف الدولة القومية الوطنية التي تقوم على مبدأ المواطنة التي يشترك فيها المسلم مع غيره..ألا يمكن النظر إلي أن إعادة إنتاج التيار السلفي للمقولات التراثية في هذا الموضوع هو المسئول عن سوء فهم العالم وعن حالة التوتر والصدام معه؟..هل لدى السلفيين وعي بذلك؟ وهل جرت مراجعات لهذا التراث؟ وهل ثمة احتمال بهذه المراجعة؟..

***

يمكن أيضا أن نتوقف عند السلفية والآخر الإسلامي؛ ما موقف السلفيين إزاء غيرهم من الفاعلين الأخرى ن في المشهد الإسلامي؟ هل يؤمنون بإمكان تعددية مناهج الدعوة وتياراتها التماسا لوحدة العاملين في الصف الإسلامي أم أن " التوحيد" مقدم على الوحدة كما يبرر البعض توجههم لنقد التيارات الإسلامية المخالفة لهم بدعوي خروجها على ما يناقض مفهوم التوحيد؟! ما موقفهم- مثلا- من المؤسسات الدينية كالأزهر الشريف في مصر؛ هل مازالوا ينظرون إليه كمنافس لهم أم كشريك في الدعوة؟ وهل يؤثر الاختلاف المذهبي على هذا الموقف؟ هل مازال- مثلا- في أولياتهم نقد المذهب الأشعري مذهب الأزهر الاعتقادي وغالبية المؤسسات الدينية العالم السني ( كما في مصر وتركيا والمغرب..)؟ وإلي أي مدي يؤثر ذلك على توتير السلفية للمجال الديني الذي كان شبه منسجم في بلاد كالمغرب ومصر؟

ما موقفهم من الجماعات الأخرى العاملة في حقل الدعوة الإسلامية سواء السياسية كالإخوان أو الدعوية كالتبليغ والدعوة أو الجهادية كالقاعدة؟ أين تلتقون وأين تختلفون؟ وهل بالإمكان التعاون في المشترك بينهم وبين هذه الجماعات أم أن مرج بحورها لا يلتقي؟!

***

ولابد أن نتوقف أيضا عند موقف السلفية من الأنظمة الحاكمة في بلدانها وفي مجمل بلدان العالم الإسلامي؟ وما منهجيتكم في التعاطي معها؟ يبدو أحيانا أمام مقاربتين سلفيتين في هذا الموضوع واحدة تتحالف مع الأنظمة وأخرى ترفضها بل وربما تكفرها وكلتاهما سلفية! فكيف نفسر هذه المفارقة؟ كيف ينظر السلفيون لجدل الإصلاح في بلدانهم؛ أين موقعهم منه؟ ما تصورهم عنه: هل هو إصلاح ديني أو يتجاوز ذلك؟ وما مدخلهم إليه هل سيظل مدخل الدعوة أم سيطورون ذلك إلي مداخل سياسة؟

***

سنتوقف أيضا عند السلفية كحركة اجتماعية تتجاوز الفكرة النقية؛ لنتساءل: هل تخضع السلفية لسنة التطور والتبدل أم أنها متجاوزة للزمان والمكان كما قد توحي معظم الكتابات التي تقارب مسألة السلفية؟ ألا تتأثر السلفية الواحدة بزمانها ومكانها وتطبع بطابع التعدد والتنوع؟ ألا تتمايز السلفية الوهابية في الخليج – مثلا- عن نظيرتها في المغرب حيث تيار السلفية الوطنية ؟ وهل يمكن النظر إلي السلفية في لبنان التي تتوزع ما بين الانضواء تحت تنظيم القاعدة إلي التحالف مع تيار المستقبل باعتبارها خارج السياسة وخارج إمكان التأثر بها؟

بل ويمكن حتى أن نتساءل دون التورط في المنظور الاستشراقي : هل هناك سمات خاصة للسلفي تميزه عن غيره من الإسلاميين على من الناحية النفسية والسلوكية ؟ أم أنها منهجية فكرية لا تلزم بالضرورة هيئة خاصة بها؟

***

إن اللحظة التي نعيشها توجب علينا أن نفتح ملف السلفية بعيدا عن رطانة الأيدلوجيا ولغتها الخشبية، وألا نتعاطى معها على وقع معارك الشارع السياسي والثقافي العربي، فاللحظة الآنية لحظة سلفية بامتياز، والزمن القادم – وإلى وقت ربما يطول- هو زمن السلفية!

## في انتظار ما لا يجيء..أو ما بعد الإسلام السياسي!

كان الباحث الفرنسي " أوليفييه روا" أول من بشر ب"ما بعد الإسلام السياسي"، وذلك في كتابه " فشل الإسلام السياسي " الصادر في عام ١٩٩٢؛ ثم جاء بعده زميله الفرنسي أيضا "جيل كيبيل " فطوّر المفهوم في كتابه "جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي" وقارن فيه تجربة الإسلام السياسي أو "الإسلاموية" بالتجربة الشيوعية فالإسلاميون فيهم ثوريون وجدد مثل الشيوعيون، ثم عاد "أوليفييه روا" وتلميذه السويسري "باتريك هاني" لتطوير الأطروحة بالحديث عن تحول السياسي لاجتماعي، في هذا أصدر " روا " كتابه المهم " الإسلام المعولم " فيما أصدر هاني كتابه الذي لا يقل أهمية " إسلام السوق".

على جانب آخر كان "فرانسوا بورجا" أحد أبرز المختصين الفرنسيين أيضا في الإسلام السياسي يصر على رفض الأطروحة والمفهوم ويعتبر الإسلام السياسي حركة هوية ويراها مرحلة جديدة في مواجهة الاستعمار مثلما طرح في كتابه ذائع الصيت "الإسلام السياسي صوت الجنوب"، فيما ظل عالم الاجتماع "آلان روسيون" الضلع الفرنسي الرابع في هذا الحقل ينتقد هذه الأطروحة دون أن يتبنى أطروحة بديلة.

***

والحق أنني ممن تأثروا بأطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" واستفدت منها كثيرا في دراساتي عن الإخوان المسلمين وخاصة في كتابي "تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيدولوجيا ونهاية التنظيم"، كما بدا التأثر ( أو التوافق غير المخطط له في كثير من الأحيان) واضحا في كتابي عن تحولات الظاهرة الإسلامية في مصر في العقد الأخير " ما بعد الإسلام السياسي: إعادة تشكيل حركة الأسلمة في مصر".

والحق أن " أوليفييه روا" صاحب الأطروحة يظل أحد أهم الباحثين في هذا المجال وأكثرهم نضجا وقدرة على تطوير أفكاره، وقد أفدت منه كثيرا سواء عبر كتاباته أو النقاشات معه في بعض مؤتمرات شاركته فيها أو عبر تلميذه النابه الصديق والباحث باتريك هاني الذي اشتغلنا معا نحو ثلاث سنوات على ظاهرة التدين الجديد وأصدرنا عدة مقالات ودراسات مشتركة.

***

وفي ١٢ شهر مارس من العام الماضي (٢٠٠٧) دعيت من قبل مركز دراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية بالقاهرة للتعليق على ورقة " في انتظار ما بعد الإسلاموية" التي قدمها "آلان روسيون" وذلك ضمن سيمنار علمي، ربما كانت هذه المساهمة الأخيرة للراحل الكبير حيث توفي بعدها بفترة وجيزة.

وكانت مداخلتي " **في انتظار الغائب الذي لا يجئ- نماذج تتحدي فرضية ما بعد الإسلام السياسي**" فرصة لمراجعة هذا الطرح حتى على المستوى العام وعلى مستوى قناعاتي الشخصية.

***

أتفق مع آلان روسيون خاصة في رفضه أن تفسر مقولة "ما بعد الإسلاموية" جميع الظواهر الدينية والسياسية الحالية في العالم الإسلامي وأن عموميتها من شأنها أن تخفي ما يمتاز به مسار المجتمعات الإسلامية من تعقيد وتركيب، لكنني أفضل لو نؤسس لمنظور مختلف في رفض فكرة القطع بنهاية الإسلام السياسي، منظور يتأسس على خصوصية ما للباحث العربي المسلم يمكن أن يكتشف في ضوئها اختلاف منهج النظر في قضية السياسة وموقعها في مشروع الحركة الإسلامية.

***

فالحق أن هناك مشكل لدى جل الباحثين خاصة الغربيين منهم في فهم معني السياسة ومنطقها لدى الحركة الإسلامية؛ فهي لا تتأسس وفق برنامج سياسي اقتصادي اجتماعي محدد كما لدى الحركات والأحزاب السياسية التقليدية وإنما وفق منطق مغاير، فهي من لوازم الدعوة وضروراتها المركزية، والدعوة تتطلبها كأداة للتواصل الجماهيري، ثم كقناة لتدافع القيم استكمالا للمشروع الدعوي، غير أن الذي يحدث هو أن السياسة حين تتمكن وتتجذر في أي مشروع بما فيه مشروع الحركة الإسلامية تفرض منطقها الخاص وتفعّل نسقها الطبيعي القائمة على التعبوية والمصلحة والتدافع والخلاف.

بالمعني الأخير يمكن القول بأن المشروع الإسلامي خسر على مستويات مختلفة: الوصول للسلطة، ثم اقتراح نمط أو شكل جديد للسلطة، إضافة إلي تنازلات مؤلمة دفعتها في رحلته من أجل الوصول للسلطة. لكن على مستوى فكرة السياسة أو البعد السياسي في الحركة الإسلامية أخشى أن هناك خطأ كبيرا في إطلاقية القول ب: نهاية الإسلام السياسي أو ما بعد الإسلاموية مرده الأساسي التعميم وعدم إدراك تركيبية الحالة الإسلامية وتعقيدها.

***

يلحظ المراقب أن هناك تعددية مفرطة في الحالة الإسلامية ليس في اتساعها وتعدد أطرها الفاعلة فقط بل وفي داخل الإطار الواحد، فمعظم الدراسات التي طرحت الفكرة ( نهاية الإسلام السياسي) أو تأثرت بها اشتغلت على حالة الإخوان المسلمين وما تفرع عن مدرستهم وهي جماعة عتيقة وذات تراث في العمل السياسي وأنهكتها السياسة بالمعني البرجماتي وهو ما لا يمكن تعميمه على بقية الحالة الإسلامية التي يتعدد فيها الفاعلون ولا تفتأ تستقبل تيارات وأفكارا وتنظيمات بصورة دورية.

بل وربما لا يصح التعميم حتى في حالة الفاعل الإسلامي الذي يبدو ذا وجوه إسلامية متعددة بتعدد موضوعات اهتمامه وقضايا اشتغاله بل ومراحله التاريخية.وأضرب مثالا لذلك بالمفكر الكويتي عبد الله النفيسي الذي بدأ إخوانيا تجديديا يقف على يسار الإخوان ثم هو الآن مفكر قاعدي بامتياز إلى الحد الذي جعل البعض ينظر إليه كمنظر لتنظيم القاعدة!

إن للنفيسي وجوها متعددة من يسار الإخوان إلى تخوم القاعدة وهو فيها كلها صادق غير مدع! فإلى الإسلام السياسي ينتمي أم إلى ما بعده؟!

نعم ربما تنطبق فكرة نهاية الإسلام السياسي على تنظيمات ومدارس الإسلام السياسي التي انتهت بعد ممارسة وخبرة سياسية ( كما في الإخوان المسلمين) إلى مشروع سياسي يتوافق مع مشروع الدولة الوطنية الحديثة؛ لكن الأمر لا ينطبق مع مدارس وتنظيمات إسلامية أخرى تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه ب" السياسوية الإسلامية الكامنة أو المنتظرة" ونموذجها الأبرز في السلفية، فهي تعتزل السياسة ليس رفضا لها (على الطريقة الصوفية) وإنما لأن اللحظة التاريخية لا تواتي نموذجها السياسي المنشود أو لأنها ليست على استعداد لدفع كلفة وتنازلات الدخول في السياسة.

الحق أن أبناء " السياسوية الإسلامية الكامنة" يمثلون قطاعا بالغ الأهمية والانتشار والتأثير في حركات الإسلام السياسي بل حتى داخل الحركات التي يمكن القول بأنه ينطبق عليها مقولة ما بعد الإسلام السياسي؛ إنه القطاع الذي له موقف ورغبة في السياسة ولكن يمتنع عن ممارستها كما هو في الجناح التنظيمي في الحركة الإخوانية.

***

تستبعد أطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" تيارا فاعلا في الحالة الإسلامية السياسية أعني به السلفية، فاللحظة القادمة سلفية بامتياز والسلفية هي سيدة الزمن القادم؛ أعتقد ذلك وكتبته قبل سنوات.

يوما فيوم يتأكد أننا بإزاء تيار سلفي يتمتع بطاقة أيدولوجية عالية وبقدرة مذهلة على الاستقطاب والتعبئة المذهبية في مقابل إنهاك للمشروع الإخواني دفع به إلى حالة التعايش. وهو تيار يجتاح كل الطبقات والشرائح بل والجماعات والمعاهد الدينية مثل الأزهر والإخوان المسلمين أنفسهم الذين تكون داخلهم تيار سلفي كبير ومؤثر. تتمتع السلفية ببساطة وسهولة واتساق يناسب شرائح مختلفة يصعب على الأيدلوجيات الإسلامية الأخرى اختراقها، كما تتناسب وحالة الاغتراب التي صنعها الواقع المشوه والعجز عن فهم هذا الواقع، ثم هي تعطي معتنقيها إمكانية مذهلة للقفز على الواقع والعودة إلي أصل متخيل ( فهم زمن السلف الصالح ) بما ساعد في أن تكون الأكثر انتشارا في أوربا. وفي الأخير وهذا هو الأهم تظل السلفية بريئة من السياسة وبرجماتيتها ولكنها ليست بريئة من القابلية للتسييس.

أتصور أن أيا من التحولات التي تقول بها أطروحة ما بعد الإسلام السياسي قد لا ينطبق على الظاهرة السلفية؛ فنحن مع الظاهرة السلفية بإزاء نصوصية وتقليدية تعتمد المنهجيات التراثية ( إذا كنت مدعيا فالدليل وإذا كنت راويا فالصحة) تقابل ما ترصده الأطروحة من تصاعد حضور ظاهرة المثقفين الجدد وقراءاتهم الحداثية للنصوص الدينية.

وفي مقابل الحضور "النسوي" الذي تمسك الأطروحة بخيوطه لدينا نسوية ولكن من نوع آخر؛ نسوية سلفية موازية ترسخ قواعد الذكورية وسلطتها كما تفعل بعض الجمعيات والتجمعات السلفية ( مثل جمعية إحياء السنة في مصر ) التي تتطوع فيها ناشطات سلفيات لمساعدة رجالهن على إحياء سنة تعدد الزوجات!

وبإزاء أطروحة الانفتاح على الغرب يمكن أن نرصد السعي السلفي لبناء عالم ومجتمع مواز حتى في الغرب الذي يشهد – وهي مفارقة- أكبر مد سلفي وأقواه!
سنتوقف في رصدنا لجوانب ما يفكك أطروحة ما بعد الإسلام السياسي عند المنهجية السلفية في التعامل مع الشبكة العنكبوتية من حيث محاولة السيطرة على الانترنت ليس كأداة فقط بل كفلسفة كما نري في مواقع السلفية (بشقيها العلمي والجهادي) التي حاولت نقل المرجعيات السلفية بآليتها وشروطها إلى فضاء الإنترنت. مازالت مواقع الانترنت السلفية صامدة في الثبات على الطريقة التقليدية والشرعية ومازالت تحافظ على منظومتها المعرفية التي لم تتغير كثيرا كما جرى في الحالة الإخوانية، وفي هذه المواقع سنقف على وحدة التوثيق والتضعيف، ومحاولات للإبقاء على الطرق التقليدية في تحمل المعرفة الدينية رغم طبيعة هذا الفضاء الجديد.
وفي هذا كله يبقي أن السلفية لم "تتورط" في ممارسة سياسية برجماتية تضطرها لمراجعة لمواقفها أو تعديلها!.

***

الحالة الإسلامية بالغة التعدد والتعقيد بما يفرض توخي الحذر من إطلاق أطروحات ذات طابع شمولي؛ هناك الطبقات المتوسطة والبورجوازية المتدينة التي تنتمي للمنظومة الإخوانية والتي طورت رؤيتها للدولة الحديثة وصارت تبحث عن حظها في السلطة، ولكن هناك أيضا تيارات سلفية ولدت أصلا ضد مفهوم الدولة الحديثة نفسها؛ الدولة التي تحتكر السلطة والعنف والشرعية بل والدين نفسه وفي هذا يمكن أن نفهم مبدأ الحاكمية كرد فعل على مبدأ إطلاقية الدولة على نحو ما ظهر في الدولة الحديثة في بلادنا أو دولة ما بعد الاستقلال التي تستمد شرعيتها من ذاتها!

هناك لدى بعض مكونات الحالة الإسلامية نزوع يميني ملحوظ وتفاعل سريع مع العولمة خاصة لدى الإخوان المسلمين بمدارسهم المختلفة، لكن هناك أيضا تيار آخر أقرب إلي مناهضي العولمة كما رأينا لدى السلفيين الفرنسيين البطل الأول لاحتجاجات الضواحي الفرنسية.

هناك تيار إسلامي كبير ومتعاظم ( كما يمثله الإخوان ) يتحرك نحو السلطة ويراها مفتاحا لكل تغيير لكن ثمة تيار آخر يبدو ضعيفا ولكنه مهم( كما في المدرسة السلفية في الإسكندرية مثلا ) يرى أن مشروعا إسلاميا حقيقيا لا يمكن ولا ينبغي له أن يرتبط في هذه اللحظة بسلطة. ربما ليس لهذا التيار الذي يفك الارتباط بين المشروع الإسلامي وبين السلطة والدولة اجتهاد فكري متماسك في هذا لكن أتوقع أن يحدث تطور في اتجاه يقوم ليس على الاستيلاء على السلطة وإنما تحييدها عن الفضاء الديني وعدم الحاجة إليها، والمرشح لإنجاز هذا التحول هو التيار السلفي إذا تطور معرفيا وانفتح على أفكار اليسار ومناهضة العولمة وتعمق في فهم الدولة الحديثة.

***

إن تقسيم الإسلام السياسي وما بعده يبدو أمام مأزق كبير خاصة إذا فهمنا أن الإسلام السياسي في جزء منه هو تمرد على الدولة الحديثة برمتها: تمرد على حاكمية هذه الدولة وإطلاقيتها، تمرد على تطبيقاتها القسرية للحداثة الغربية. لذا سيظل هناك دائما إسلام سياسي احتجاجي خارج فكرة الدمج داخل هذه الدولة الحديثة، وسيظل رافضا لفكرة أن منتهي أمله من هذه الدولة التي يعارضها جذريا أن ينتهي بمقعد في دولاب إدارتها،ثم وإذا فرضنا وأدمج الإسلاميون في هذه الدولة المتمنعة عليهم فلا أظن أن الدمج سيستوعبهم جميعا.

***

أتصور أن القول بما بعد الإسلام السياسي يمكن أن يصدق على حركة أو حركات بعينها .وإن كان يصعب تطبيقه كاملا على مجمل الحالة الإسلامية؛ إنه طرح يتفاوت داخل الحالة الإسلامية، فلا يعمم عليها كلها كما لا يعمم أحيانا داخل الحركة الواحدة بما فيها حركة الإخوان التي تمثل في نظري مظلة تنظيمية كبرى لتيارات وأفكار إسلامية مختلفة تبدأ من تخوم السلفية الجهادية منزوعة السلاح وتتعدد حتى تلامس الأفكار الليبرالية. ومهما تكلمنا عن التحولات لدى الإخوان باتجاه ما بعد الإسلام السياسي فإن تيارا داخلها سيظل عصيا على هذا التغيير؛ وهو تيار الموقف السياسي وليس الممارسة السياسية.

# المحتويات

## مع الحركات الإسلامية في العالم

**حسام تمام**

- صحفي وباحث مختص في شئون الحركات الإسلامية.
- نشرت له العديد من المقالات والأبحاث في عدد من الصحف والمجلات العربية والأجنبية منها: اللوموند ديبلوماتيك، مغرب مشرق، المنار الجديد، القاهرة، البديل، الأخبار اللبنانية، الغد الأردنية، الحياة، الشرق الأوسط، إسلام أون لاين.

- **صدر له:**

١. تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيدولوجيا ونهاية التنظيم

٢. ما بعد الإسلام السياسي: إعادة تشكيل حركة الأسلمة في مصر.

٣. سلسلة شهادات ووثائق مجهولة في تاريخ الحركة الإسلامية.

